ANTROPOLOGÍA Y AMBIENTE
Enfoques para una comprensión de la relación ecosistema-cultura

FELIPE CÁRDENAS TÁMARA

Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá, 2002

Le dedico este libro a mi esposa Lucía. Su capacidad de escucha me permitió sacar adelante los trabajos que se recogen aquí. A mis dos hijas, Camila e Isabela les dedico también el trabajo para que puedan comprender que la fe y la ciencia no son incompatibles y que son herramientas necesarias para construir un mundo más hermoso.

A las directivas de la Pontificia Universidad Javeriana por permitirme compartir un apasionante proyecto educativo. Ojalá que el espíritu ignaciano nos alumbre a todos y no lo dejemos morir ante los discursos instrumentalizadores y reductores de la realidad.

A la revista Memoria y Sociedad, a Cuadernos de Desarrollo Rural y a la revista Ambiente y Desarrollo, donde se publicaron algunas versiones anteriores de los trabajos de la presente publicación.

El trabajo tiene activadores ideológicos en los aporteas de mi familia: a mi madre, Maruja; a mis hermanos, Diego, Ana María y Mario.

Quiero agradecerle de manera muy particular a Lina Clarisa Corredor por su interés y absoluta generosidad en la corrección del manuscrito final. De igual manera a Berta Constanza von Arcken por sus observaciones referidas a la introducción del libro. A Juan Manuel Silva por sus interesantes intuiciones.

Finalmente este trabajo se inspiró en los paisajes campesinos e indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta y de la Sierra Nevada del Cocuy. A todos los amigos y grandes personas que me permitieron caminar y pensar horizontes de riqueza campesina y sabiduría indígena, de esa Colombia que permanentemente tenemos que redescubrir y valorar.

A PARACLITUS

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se reúnen una serie de visiones referidas a un ejercicio de descripción, comprensión e interpretación de la relación ecosistema-cultura desde la utilización de un enfoque ecléctico de trabajo que se nutre y reconoce la importancia de los modelos de la ciencia natural, de los enfoques sociales y de interpretaciones hermenéuticas en el momento de definir estrategias de investigación-gestión sobre el territorio y la cultura. El trabajo compila una serie de ensayos que reflejan el marco mencionado y que fueron generados desde la experiencia de diversos trabajos de investigación antropológica en Colombia que he realizado en los últimos diez años. El propósito fundamental del libro tiene que ver con la explicitación de las ricas temáticas que se pueden manejar en la antropología en lo relativo al análisis de la interacción ecosistema-cultura. Quiero demostrar que la cultura modela a la naturaleza y que ocurre lo mismo con la cultura, ya que ella esta condicionada por factores biofísicos y ambientales. En ese sentido, los diversos capítulos del documento abren ventanas para observar las diversas relaciones que se establecen por parte de los sistemas culturales y las relaciones que dan con la base natural. La invitación pretende abrir terrenos para la investigación de la antropología ambiental. Ahora, la tesis fundamental y el hilo conductor del trabajo hace referencia a la importancia de los planos y dimensiones simbólicas e imaginarias en los procesos de configuración del territorio por parte de los sistemas culturales. La evidencia empírica de los diversos trabajos que estructuran el documento apuntan a reforzar ese argumento. Se entiende, que el mito como narración "sagrada" de la realidad y de meta-realidades tiene la fuerza para movilizar y codificar la conducta humana generando conductas (ritos) que establecen una conexión entre la visión de la realidad (cosmovisión) y el actuar en la realidad (ethos). Los trabajos que presentó se mueven en "espacios simbólicos energéticamente diferentes". Del mundo mágico-religioso kogi, donde se estudia el papel de las prácticas adivinatorias, me desplazo al mundo "secularizado" de sociedades campesinas de la cuenca media del río Chicamocha. En ese recorrer de caminos, se percibió la recurrente expresión simbólica que se expresa en los imaginarios religiosos y en constelaciones simbólicas que se recrean en el ámbito de los espacios de la sociedad-naturaleza existentes en la geografía de la Sierra Nevada de Santa Marta (Mundo indígena) y de la Sierra Nevada de El Cocuy (Mundo campesino). Esa lectura cultural del territorio fue fundamental para el diseño de planes de gestión ambiental del territorio. Es decir, el trabajo no se limitó a señalar, en un pose muy característico de la antropología, que la naturaleza es una construcción social, si no que buscó construir activamente esa realidad desde una lectura de los elementos simbólicos emergentes y en diálogo con otras disciplinas y lecturas de realidad (Cárdenas, 1990; 1996, 2000a, 2000b).

En general, los trabajos del libro permiten captar que la realidad de los paisajes está llena de dimensiones sagradas y religiosas, y que el paisaje no puede ser reducido exclusivamente a una dimensión económica o de condicionamientos biofísicos. El sistema de la religión y su esfera de lo sagrado genera retroalimentaciones sistémicas que, por muy pobres o desapercibidas que pasen, no pueden ser desconocidas.

Como se observa, la cultura involucra varios componentes y propiedades. Los procesos mentales, creencias, conocimientos y valores son parte de la cultura. La conducta de todos los seres humanos está condicionada por un sistema de valores y creencias que le impone la tradición al individuo y que es aprendida por éste. Para la antropología ha sido muy importante el estudio de los modelos cognitivos de las culturas, entendidos como

patrones de conocimiento propios que una cultura ha elaborado sobre la realidad. Uno de los propósitos de los trabajos del libro es penetrar de manera introductoria esos sistemas de significados en el contexto de varios procesos investigativos adelantados en el territorio de Colombia.

Prácticamente todos los capítulos, en su referencia a los modelos cognitivos, expresan un proceso de observación del hecho religioso, que se puede interpretar desde múltiples enfoques: historia de las religiones, psicología, sociología, antropología, fenomenología religiosa, filosofía de la religión y teología. Es importante advertir que por múltiples razones es difícil establecer una frontera clara y exacta entre las anteriores disciplinas. Existen condiciones objetivas y subjetivas que impiden precisar con exactitud límites en términos disciplinares. En términos objetivos, los propósitos de cada disciplina pueden mezclarse con los de otra. Subjetivamente, una actitud neutral y acrítica ante los sistemas de creencias religiosos es muy difícil. El hecho religioso es característico de lo humano.

Con los trabajos referidos, y que de una u otra manera abordan el tema de lo religioso, asumo una actitud fenomenológica ligada a la comprensión y a la empatía. Se reconoce que la religión es un hecho complejo que hace parte del sistema cultural y que tiene la fuerza de condicionar otras esferas de la cultura. Por su complejidad es un hecho orgánico que no está del todo determinado por las estructuras sociales, económicas y políticas. Es un hecho específico, evolutivo y sujeto a un proceso histórico.

El material del que parte este libro es el producto de una experiencia viva, propia y particular. La estructura general de los trabajos es pluriforme y está mediada por un marco fenomenológico que reconoce en la observación del hecho humano diversas dimensiones: la presencia del observador con toda su individualidad (movimiento, pensamiento, psicología, cultura, grupo social), la presencia de la cosa o fenómeno observado (figura, escala, tiempo, forma, ancho, profundidad) y el contexto (constitución material, sucesos, eventos) que rodea a la cosa y al mismo observador. Las exposiciones del libro deben ser leídas como antropografías, o fragmentos descriptivos e interpretativos. Los materiales se han trabajado de manera individual, pero he intentado darles una coherencia argumental. La antropología de la que parto es de tipo científico-natural, pero los resultados de los mismos trabajos me han llevado a manejar postulados de índole más universales, donde se ha captado al hombre y su cultura como *espíritu.*

La idea general que se desprende de todos los trabajos, hace referencia a los vínculos y a la interacción entre el ambiente y la cultura. Es importante señalar que para un sector importante de antropólogos, biólogos y ecólogos, hoy es muy difícil sostener que existan ecosistemas naturales; los ecosistemas son culturales y han co-evolucionado conjuntamente en muchos casos con las sociedades humanas. En ese contexto, podemos visualizar una cuenca hidrográfica muy bien conservada, las partes altas pueden darnos a entender que los elementos de la flora y la fauna son naturales y se encuentran intactos; sin embargo, un criterio importante a recordar es que los procesos culturales expresados en ideologías, tecnologías, organizaciones sociales y esquemas simbólicos repercuten y generan impactos que van más allá de las categorías visibles que, incluso, pueden estar orientando el análisis de importantes escuelas de interpretación del paisaje; la influencia de la cultura se irradia en aquellos paisajes que podemos definir como "naturales". En realidad esos ecosistemas naturales dependen para su intervención, conservación o destrucción de decisiones eminentemente culturales; es decir, el paisaje "natural", aparentemente existente, es un reflejo de la capacidad política, social o económica para implementar o

mantener una decisión sobre un territorio. La cultura, elemento clave en el entendimiento de la problemática ambiental, podemos definirla como la expresión del lenguaje, costumbres, tradiciones, estructuras sociales, instituciones, estilos de vida, modos de subsistencia, tecnologías, expresiones artísticas y todas las conductas humanas que se plasman en el territorio y se nutren de la oferta ambiental para autoconfigurarse y configurar a los ecosistemas.

En lo referido a los niveles de intervención humana en el ecosistema, el libro nos brinda una aproximación parcial al concepto de diversidad cultural en base a estudios adelantados entre comunidades campesinas, indígenas y negras. La diversidad cultural, entendida como "la variedad de expresiones humanas y organizativas, que incluyen la interacción entre grupos culturales y sus ambientes" (Harmon 1998ª citado por WWF 2000: 9) se ve reflejada en cada uno de los trabajos que presentó. La diversidad cultural es un factor clave en términos de la vitalidad de un sistema social. Al igual que en el campo biológico, la variabilidad del pool cultural, entendido como un polimorfismo de cosmovisiones y estrategias adaptativas, es un indicador de la fortaleza de los sistemas culturales, de la salud ecosistémica y del equilibrio dinámico entre la sociedad y la naturaleza.

Desde su dimensión conceptual el libro, en su primer capítulo, explicita las principales nociones teóricas que se han desarrollado en el campo de la antropología en cuanto a la relación ecosistema-cultura. El análisis se basa en una lectura de los principales conceptos antropológicos referidos al estudio del vínculo ecosistema-cultura. En general, este capítulo deja en claro la importancia de mantener y pulir un concepto de cultura centrado en la investigación de las interacciones con la base natural, como uno de los elementos y aportes centrales de una ciencia basada en una rica experiencia teórica y de trabajos de campo que pueden dar aportes en la comprensión de los actuales conflictos ambientales que vive el mundo en los albores del siglo XXI.

El concepto de cultura de la antropología es una de las más poderosas herramientas para no perder de vista; por un lado, las dimensiones y categorías temáticas básicas para la comprensión de lo humano, tales como la organización social, religión, historia, conducta, valores, funciones, ideas, estructuras, símbolos, tecnologías y por otro lado, comprender procesos económicos, políticos y sociales determinantes en la expresión de los problemas ambientales. Reconociendo la complejidad de todos estos temas, el libro pretende involucrar de manera sintética, como espacio de comprensión y acción, una ciencia de lo humano que tiene que responder en colaboración con otras disciplinas al entendimiento y solución de la problemática ambiental.

El capítulo dos retoma un estudio llevado a cabo entre la comunidad Kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta. Los resultados del trabajo permiten afirmar la importancia de las prácticas mágico-religiosas de tipo adivinatorio en la definición de territorio natural y cultural. El trabajo buscó conocer mejor la naturaleza de las prácticas adivinatorias entre los grupos serranos. Se destacan espacios e imágenes simbólicas del ritual adivinatorio que cumplen importantes funciones en la demarcación de los universos culturales de los Kogi y en las regulaciones políticas, ecológicas y sociales vinculadas a estas formas oraculares.

En el capítulo tres se hace una revisión de los elementos de la metafísica cristiana y de su relación con el papel del cristiano en lo referido a la problemática ambiental. Vale la pena anotar, que los trabajos en el campo de la antropología, en muchos casos, se han limitado a realizar estudios referidos a los modelos cognitivos de sociedades primitivas y han ignorado el estudio de sistemas cognitivos como el cristiano. En ese sentido, el trabajo

es un proceso de autorreflexión sobre las bases mismas de la civilización occidental. Es un trabajo fronterizo entre los terrenos de la antropología y la teología, y describe los paisajes interiores del mundo humano en la cosmovisión del cristianismo.

El capítulo cuarto describe la materialización histórica de esos mundos interiores en un territorio particular de Colombia. De manera general, se presentan algunos hechos históricos, conductuales, mentales y simbólicos del proceso de constitución "híbrida" de paisaje que se dio con la presencia de la iglesia católica en el norte del departamento de Boyacá. Se analiza la interconexión del anterior fenómeno en relación con la religiosidad popular y la supervivencia de estructuras míticas indígenas en la mentalidad del campesino contemporáneo. De cierta manera este trabajo, registra algunos de los elementos sincréticos que aun hoy en día hacen parte de los imaginarios campesinos.

El capítulo quinto, sobre familia campesina, describe la estructura orgánica de las unidades domésticas en tres provincias del departamento de Boyacá. El trabajo explicita la importancia de tener en cuenta la estructura de la familia en el momento de describir sistemas de producción. La familia es uno de los universos culturales más importantes, y se constata que normalmente es una de las "unidades de paisaje cultural" más olvidadas dentro de los procesos de interpretación del territorio. El trabajo acude a la utilización de cuadros genealógicos, tipologías de familia, análisis demográficos y a una historia de vida como estrategias para comprender las ricas y diversas formas de vida que utilizan las sociedades campesinas en lo referido a sus itinerarios de supervivencia.

En el capítulo séptimo se presenta la estrategia cultural para la difusión y la extensión del cultivo de la quinua en las Provincias del Norte y Gutiérrez en el departamento de Boyacá. La propuesta de difusión integró elementos de lectura cultural del paisaje, buscando con ello, reincorporar en los agroecosistemas campesinos al cultivo en mención. Se comprueba, en un trabajo atípico de extensión agrícola, la fortaleza de los símbolos religiosos en la conformación actual de paisaje y en el manejo de propuestas de extensión en zonas de economía campesina. El trabajo demuestra que los procesos de transferencia tecnológica y extensión agrícola —claves en la artificialización del paisaje— se enfrentan a fenómenos sociales complejos que se expresan con toda clase de instituciones: religiosas, jurídicas y morales —y éstas suponen formas particulares de la producción y del consumo o de la distribución—; sin contar con fenómenos estéticos a los que conducen estos hechos y los fenómenos morfológicos que manifiestan las instituciones. En definitiva, parte del reconocimiento de la complejidad y de que todo está entremezclado en el orden del mundo de lo real. Sobre la base de mi experiencia con la antropología social se postuló "la extraordinaria importancia de las creencias y prácticas religiosas, tanto en lo que se refiere al mantenimiento como a la transformación radical de las estructuras humanas psíquicas y sociales" (Turner, 1988).

Para finalizar con esta introducción, advierto que el recorrido "territorial" al que invito al lector pretende ser el de la antropología social o cultural. Sin embargo, soy consciente que los marcos teóricos de estas antropologías no son suficientes para abarcar la riqueza de tonalidades existentes en el ser humano y que se plasman en la construcción de un territorio. En mi opinión, el modelo natural, morfológico-descriptivo y causal-explicativo que toma por modelo el conocimiento del mundo material y de sus leyes universales propio de la antropología y de las ciencias naturales, –desde luego que reconociendo la riqueza, retos y pertinencia de estas ciencias– no es suficiente para captar la singularidad y la individualidad de los rasgos espirituales del ser humano y del mundo de lo creado. Por lo tanto, con el modo con el que me aproximo al paisaje cultural quiero

mostrar a través de múltiples formas expresivas que lo "interior" se "exterioriza" en el paisaje, en la vida real, en lo concreto; de esa manera comparto la importancia de captar al hombre como espíritu que construye o destruye territorio de manera dinámica. Creo que estas intuiciones son importantes en el contexto de guerra y violencia generalizada en el que se mueve y se ha movido tradicionalmente la humanidad; los trabajos señalan caminos novedosos y tolerantes de generación de conocimiento y de comprensión del mundo; adicionalmente se intenta contrarrestar el excesivo "positivismo sistémico", que disfrazado de "pensamiento holístico", niega en muchas oportunidades las diversas posibilidades de ampliar el horizonte de lo humano y de solucionar los problemas concretos que sentimos. Somos los hombres de carne y hueso, como miembros especiales de la naturaleza, los que venimos sufriendo de manera directa y concreta la irracionalidad de la violencia de nuestros propios actos, que tienen también efectos en el cielo, en el mar y en toda la Tierra. Ahora bien, soy consciente, de que el método propio de las ciencias naturales ha sido el victorioso. En este punto creo que E. Gellner fue muy claro cuando dijo en relación con el método de las ciencias naturales: —"ha triunfado de un modo u otro, sobre todos los demás, a juzgar por el criterio pragmático de la eficacia tecnológica, pero también de acuerdo con criterios tales como la precisión, la elaboración, la elegancia y la expansión sostenida y consensuada" (1982: 81). Creo que el cientificismo positivista condiciona fuertemente el círculo de directrices y orientaciones del quehacer académico de nuestro medio. Así, nuestros estilos de investigación se comprenden mejor desde unos programas académicos que controlan, modelan y dirigen nuestra forma de pensar la realidad. Sin embargo, asumo plenamente la noción crítica referida a la ciencia, que nos recuerda que ella no es autosuficiente y debe fundarse en la estructura trascendental del sujeto. En este marco amplio cabe encuadrar los trabajos de investigación del libro. A la manera de un péndulo he querido buscar el equilibrio de las oscilaciones, alejándome en lo posible del cientificismo y el subjetivismo.

Asumiendo los riesgos, en el camino de investigación recorrido, me apartó en algunos casos de los límites de mi competencia como antropólogo formado o deformado en el método de la antropología cultural, que como vamos a ver, tiene un fuerte énfasis en el empirismo, el praxismo y el materialismo. Afortunadamente tengo que reconocer, que en el plano personal siempre he tenido la buena o mala fortuna de encontrar "amigos" en los terrenos de la filosofía y la teología. En este trabajo se ponen en evidencia puntos de contacto entre la ciencia y la fe o intento reflexionar filosóficamente sobre los problemas y resultados de algunas de mis propias investigaciones científicas, reconociendo de entrada muchos de los problemas que dicha actitud plantea, ya que la convergencia y la integración de los significados se pueden llegar a confundir o a extrapolar cuando sencillamente son inconcluyentes. Ahora, desde mi experiencia, –siguiendo las ideas de M.F. Sciacca– creo firmemente que el arte, la moral y la religión pueden y deben darle a la ciencia el "alma" humanista que no tiene por si misma, ni está destinada a tener: la ciencia es solamente un conjunto de resultados obtenidos en virtud de algunos experimentos hechos sobre un material científico determinado.

Particularmente, M.F Sciacca (1961) me ayuda a justificar el sentimiento y el propósito más profundo de ésta obra cuando dijo:

"Por lo tanto, la ciencia no es ni un mal ni un bien, ni más mala que buena, según el cálculo de desventajas o ventajas que acarree. La búsqueda no es moral ni inmoral, sino el científico, el hombre de ciencia: es él quien, obedeciendo o no a su humanidad profunda, da a la ciencia el sentido de lo humano, que en si misma no tiene. Por lo tanto,

el hecho de que la ciencia actual no se detenga ante nada, ni siquiera ante la negación radical de la persona humana, ni ante la brutalidad, no es culpa suya, sino simplemente una de las consecuencias (quizá la más desastrosa) de la crisis de los principios provocada por el inmanentismo historicista, del repudio del ser y de la desintegración del pensamiento, que puede definirse como la crisis de la "teoreticidad" y de la validez objetiva. En la crisis de los principios se hallan complicados todos los valores intelectuales y espirituales y, por consiguiente, los morales y los religiosos. El hombre de ciencia que ha renegado de ellos y los ha destruido dentro de sí, ya no respeta nada: hallándose privado de ellos, no puede darle a la ciencia el alma humanista que le falta y, por consiguiente, encuentra perfectamente normal que todo sea lícito" (p. 208-209).

La filosofía hoy, editorial Luis Miracle S.A, Barcelona, 1961.

ANTROPOLOGÍA Y AMBIENTE: ENFOQUES PARA LA COMPRENSIÓN DE LA RELACIÓN ECOSISTEMA-CULTURA

> **"**La antropología es una interpretación del hombre que, en el fondo, sabe ya lo que es el hombre y en consecuencia, jamás puede preguntarse qué es el hombre. Por una manera tal de plantear la cuestión, debería en efecto reconocerse a sí misma como devastada y sobrepasada. Ahora bien, ¿cómo se podría esperar tal cosa de la antropología, en tanto que no tiene expresamente por tarea más que la consolidación después de la certidumbre del sí del *subjectum?*
>
> Martín Heidegger, Chemins qui ne ménent nulle part, París, Gallimard, 1962, p.99.

INTRODUCCIÓN

Ante todo voy a desarrollar y hacer evidente en este trabajo algunos de los aportes teóricos de la antropología en relación con el análisis del vínculo ecosistema-cultura. El ejercicio se justifica en razón de que la antropología es una de las disciplinas occidentales que de cierta manera más cerca ha estado de la búsqueda de explicaciones complejas referidas al entendimiento de la relación entre la base natural y el surgimiento o evolución de la cultura. Adicionalmente, los graves problemas ambientales (pérdida de fertilidad de los suelos, marginación social, desnutrición, miseria, contaminación de aire y aguas, pérdida de biodiversidad y muerte cultural) que viene sufriendo la humanidad obligan a realizar un trabajo de depuración y reflexión teórica que nos permita ir delineando los marcos prácticos para aportar desde un enfoque interdisciplinario a la solución de la crisis ambiental.

Si bien es cierto, que el abordaje que se realiza de cierta manera es disciplinar, soy plenamente consciente de la importancia capital de los enfoques interdisciplinarios en el entendimiento del tema que desarrollo. Por su naturaleza, el tema es complejo, multidimensional y multifactorial. Nos introduce en los caminos de la observación y en la demarcación epistemológica "liberadora" que ha generado ricas rupturas conceptuales en el campo de la antropología y que nos ha enseñado a mirar la naturaleza y los paisajes desde enfoques alternativos a los tradicionalmente utilizados en el campo de las disciplinas occidentales que tienen siempre una mirada demasiado europeizante y en muchos casos castradora de las visiones propias y divergentes de realidad de nuestros sistemas culturales.

Una pregunta básica para introducir la reflexión y el estudio sobre los vínculos entre el ecosistema y la cultura es la siguiente: ¿Cuáles son las notas específicas de lo humano que le dan cierto nivel de singularidad en el orden de la vida o lo que autores tan eruditos como Wolfart Pannenberg llaman el lugar señero del hombre? Es una pregunta que puede resultar molesta, cuando especialmente hoy los reduccionismos de todo tipo (biológicos, económicos, culturalistas) solo entienden al hombre como un ser vivo que hace parte de la naturaleza como cualquier otro, generando una postura ambigua y

problemática ya que tenemos que recordar que lo que denominamos "naturaleza" es un producto y una conceptualización humana. Hoy nuestra cultura académica aspira a superar los antropocentrismos radicales de la cultura occidental dirigiendo su mirada hacia un enfoque que pretende ser más "neutral" con respecto al lugar de lo humano en el mundo de la vida. Así se piensa resolver el problema de entender el comportamiento humano; un comportamiento enmarcado y ligado exclusivamente a las leyes de la física, la química y la biología; esos campos del saber pasan a ser el modelo de ciencia a seguir, ya que son los depositarios de la "verdad científica". Entonces desde el discurso de la interdisciplinariedad, las ciencias sociales si no son borradas del mapa, sencillamente tienen que adaptarse a los mandatos de los marcos epistemológicos dominantes, generalmente provenientes del campo de las "ciencias duras y exactas". Consecuentemente, en muchos casos se dejan de lado importantes revelaciones y preguntas de investigación de los estudios sociales en relación con los comportamientos humanos sobre el ecosistema, o sencillamente los científicos sociales son obligados y terminan haciendo un trabajo social de muy bajo perfil. Pero recordemos, que la pregunta por el lugar señero del hombre ha sido incluso un elemento constitutivo en las obras de eminentes pensadores del campo de las ciencias naturales como Darwin, Konrad Lorenz, Eibl-Eibesfelt y el biólogo Jacob Von Uexkull.

Uno de los principales rasgos que de entrada tenemos que tener presente para entender que el ser humano es un animal que se comporta de manera extraña si lo comparamos con otros animales, se refiere a sus esquemas innatos de comportamiento, que en palabras de un etólogo son muy rudimentarios (Lorenz, K citado por Pannenberg, 1993). El hombre genérico, se "autodomestica" por la vía de la cultura. ¡La cultura es el nicho por excelencia del ser humano! Parece que el comportamiento humano no está totalmente limitado por su aparato pulsional e instintivo; su entorno no lo condiciona como en otros animales en términos de estímulo-respuesta. El entorno del ser humano no es solamente perceptivo sino, principalmente, simbólico. El ser humano es un símbolo. Es decir, un signo cualificado y complejo, que no se puede entender de manera directa, que tiene la capacidad de proyectar su sistema nervioso central fuera de sí mismo, extrasomatizando los procesos de la realidad y generando formas materiales con vida propia que terminan condicionando la conciencia humana y determinando necesidades conscientes e inconscientes en el ámbito de lo humano. Esa capacidad de proyectar por fuera de la conciencia y de autoreflexionar, nos permite tomar distancia frente a las cosas, de conocerlas, de aprenderlas como objetos y de transformar el mundo en un mundo cultural, que es como un cerebro externo a nosotros, que vive, se autoorganiza y permite generar diversas lecturas, interpretaciones, formulas, definiciones, construcciones, abriendo-cerrando, incluyendo-excluyendo el camino a múltiples métodos, lógicas, razones, técnicas y nociones de realidad. El ser humano es por naturaleza un ser cultural, personal, espiritual, excéntrico, abierto al mundo y al espacio, con dimensiones mensurables y no-mensurables. El ser humano es naturaleza aculturada y la naturaleza ha sido humanizada en procesos históricos que no siempre han sido muy adaptativos desde la perspectiva del acople cultura-ecosistema.

Ahora, como símbolo, la crisis ambiental también es el reconocimiento de la pérdida de contenidos vitales en el plano simbólico. Las disecciones científicas han reducido la realidad de la natura-cultura a datos. En lo más profundo del origen de los problemas ambientales nos encontramos con una catástrofe metafísica que ha erosionado

la figura del ser humano que encontramos en la filosofía occidental. Los motores dominantes de occidente nos hablan de una ciencia profana separada de lo sagrado, positiva y objetiva; esa ciencia se basa en los postulados de las ciencias naturales y acude a la historia como factor de explicación preponderante desde el esquema de linealidad; la ciencia occidental incluso en sus variantes profanas, se legitima con un fuerte sentido de las jerarquías que entran a dominar el acceso al conocimiento en base al mito del progreso.

Estas posturas hacen parte de la antropología. La objetividad como fuerza que separa el mundo y como oficializadora de dualismos la encontramos en pensadores como Marvin Harris (1968). Para él, el objetivo de la antropología es entender la causalidad, las diferencias y las semejanzas existentes en los sistemas culturales. Como vemos ese es un enfoque muy retador, pero se inscribe en la tradición positivista de la ciencia occidental, que ha sido tan duramente criticado en los últimos treinta años (Piaget, 1970; Prigogine, 1970,1977; Brown, 1988; Morin, 2000). Por fortuna, el pensador Claude Lévi Strauss (1962), desde el espacio teórico del estructuralismo, abrió una importante puerta alternativa para el estudio de las relaciones de los sistemas culturales con la base biofísica. Su gran aporte radica en haber explicitado los descubrimientos de una larga tradición de estudios antropológicos, que le permitieron a Lévi Strauss postular, especialmente en su obra *El pensamiento salvaje,* que tanto la mente del ser humano primitivo como la del llamado civilizado trabajan desde las mismas estructuras clasificatorias; en el fondo tanto el mito, la religión como la ciencia tratan de sistematizar y ordenar la realidad desde esquemas totalizantes. En definitiva, el pensamiento es un producto social que depende de las instituciones sociales. Lévi Strauss ha formulado ese descubrimiento en las siguientes palabras:

> *"El hombre del neolítico o de la protohistoria es, pues, el heredero de una larga tradición científica; sin embargo, si el espíritu que lo inspiró a él, lo mismo que a todos sus antepasados, hubiese sido exactamente el mismo que el de los modernos, ¿cómo podríamos comprender que se haya detenido, y que varios milenios de estancamiento se intercalen, como un descansillo, entre la revolución neolítica y la ciencia contemporánea? La paradoja no admite más que una solución: la de que existen dos modos distintos de pensamiento científico, que tanto el uno como el otro son función, no de etapas desiguales de desarrollo del espíritu humano, sino de los dos niveles estratégicos en que la naturaleza se deja atacar por el conocimiento científico..."* (p. 33).

Lo importante es reconocer que la antropología nos brinda diversas alternativas paradigmáticas para la descripción, análisis, comprensión y modelamiento de las interacciones entre el ecosistema y la cultura. Igualmente abre las puertas de un conocimiento profundo referido al lugar del ser humano en el mundo y en el cosmos. Los sistemas culturales son universos propios que hacen que las personas vean la realidad desde las leyes y parámetros fijados por la cultura. Desde luego que la variación individual es importante y que el relativismo cultural no es total, ya que la conducta humana es susceptible de ser explicada. De estas consideraciones se infiere el enorme valor que tiene la disciplina en términos de ayudarnos a pensar la complejidad y a definir y clasificar holísticamente la causalidad y los posibles efectos de la problemática ambiental entendida no solamente como una crisis de los espacios ecosistémicos, sino eminentemente como una crisis de determinados espacios y lógicas culturales.

En relación con el tema ambiental y la implementación práctica y concreta de acciones referidas a la metáfora de la construcción de paisaje, he considerado que una ciencia, una disciplina o un saber es pertinente siempre y cuando pueda construir y modelar el paisaje entendido como una dimensión espacio temporal donde confluyen elementos abióticos, bióticos y humanos. En suma, las disciplinas no se pueden sustraer de esquemas valorativos y de proposiciones moralmente neutrales. Todos estamos llamados a la acción y a la puesta en marcha de procesos comunicacionales que estén al servicio de la vida. En consecuencia, los sistemas culturales deben buscar la plena realización del ser humano y de sus metas suprahistóricas (la unión con Dios en los sistemas teístas) basadas en el equilibrio sociedad-naturaleza. En ese contexto, la antropología se constituye en el estudio de los espacios simbólicos y temporales (históricos) que se plasman en los biotopos (ecosistemas, agroecosistemas, sistemas de producción, sistemas urbanos).

La idea básica a entender es que todos los hombres y todas las sociedades pueden sentirse que viven en un ambiente interdependiente propio y único (etnocentrismo), histórico-cultural, que genera estilos de vida particulares. La idea de ambiente es una creación del biólogo Jacob von Uexküll y sirve para entender que los organismos viven en un "mundo perceptible" y "un mundo de efectos" que le es exclusivamente propio. Mi ambiente refiere una noción de realidad, mediatizada por un contexto, una experiencia, una práctica y un proceso no siempre consciente de autoreflexión y evaluación que es único, pero que además tiene que ser aprendido como proceso y actividad socialmente compartida. Como nos indica Erich Rothacker, en el ambiente del coleóptero hay solamente objetos coleoptéricos; en el ambiente de libélula, solamente objetos de libélula (1957:141). En el ambiente humano cada persona y sistema cultural viven su realidad desde actos guiados por intereses y niveles de profundidad-proyección del mundo que no necesariamente corresponden a la lógica de vida existente en los sistemas biofísicos, ni ha sus capacidades de carga. Estamos ante una paradoja y una situación muy frágil, riesgosa y peligrosa tanto para la biosfera como para el propio ser humano. Podemos sentir que hemos captado la realidad, ya sea desde la ciencia o la religión cuando en definitiva no es sino una aproximación parcial a la verdad. El mismo Rothacker nos recuerda como este esquema argumentativo implica que la realidad se arma en torno a un conjunto de diferencias que hacen que un mismo bosque sea un "monte" para el campesino, "un vivero" para el funcionario forestal, "un distrito de caza" para el cazador, "la sombra refrescante del bosque" para el excursionista, "la guarida" para el perseguido, y "el misterio de las copas de los árboles" o "el aroma embriagador de la resina" para el poeta (p.145).

Ahora bien, las diversas intencionalidades culturales se plasman en el territorio dejando huella. Ni siquiera los cazadores-recolectores, pueden escapar a esa lógica formal y real. En ese plano, la biosfera, como esfera de la vida de la que participa el ser humano, es un criterio para la objetividad; pues el hombre, como ser de múltiples inter-subjetividades, puede encontrar en ella el reflejo de sus huellas en el territorio o ¡las imágenes de cómo se puede llegar a malograr o realizar!; como puede llegar a destruir todo un proceso evolutivo –su propia evolución– que a tomado millones de años. Un humedal contaminado por la acción humana, no es lo mismo que un humedal en estado silvestre o natural. Ahora podemos optar por evadirnos ante esa realidad, enredándonos en discursos filosóficos, epistemológicos, científicos o cognitivos referidos a las características del conocimiento humano. Pero lo cierto es que ante los muchos casos de contaminación y muerte de la naturaleza biofísica, el poeta, el forestal, o el montañista, deberán buscar caminos que faciliten la comunicación intercultural, interintencional e intersubjetiva para evitar la

muerte cultural y biológica del planeta. En ese contexto, volvemos al punto de partida inicial, sobre la naturaleza del conocimiento humano, y puedo afirmar que el ser humano es capaz de sentir, imaginar y captar mentalmente el sentido de lo real y veraz. Realidad y verdad están ligadas en el sentido de entender que tenemos que trabajar en generar formas de vida. La teología nos diría que somos co-creadores de la obra de Dios. Nuevamente volvemos a los caminos de lo revelado, del idealismo para algunos.

Por otra parte, el ambiente natural puede ser visto como un símbolo polivalente abierto a las interpretaciones de la ciencia experimental, pero también a la interpretación de los modelos cognitivos de los saberes y stocks culturales que han poblado la tierra, así como a las interpretaciones individuales de cada cual. Las anteriores ideas son las que desde mi propia condición espacio-temporal considero *"exactas"* para emprender la lectura sobre la relación ecosistema-cultura, especialmente en los tiempos del no lugar y de la aceleración de la historia en que vivimos (Auge, 1995, 1996). [1] En este sentido, el conocimiento tradicional, uno de los campos más estudiados por la antropología, debe ser ampliamente valorado en el contexto de sus aportes para re-encontrar el sentido de la tutela protectora sobre la naturaleza.

1. ENFOQUES CONCEPTUALES

Es importante recordar los grandes cambios ocurridos en términos de la concepción de la relación ecosistema-cultura en el espacio de la civilización occidental en los últimos doscientos o trescientos años. Dichos cambios han impactado con fuerza en la mayoría de las disciplinas científicas. En las filosofías de la edad moderna el ámbito natural se entendió como enfrentado a la cultura y viceversa. Como nos indica José Matos Mar (1988: 213), en el siglo XIX, las antropologías del período clásico prefirieron aislar lo humano de lo puramente natural. En la actualidad, las graves perturbaciones ecológicas, nos obligan a mirar con mayor atención los vínculos de la relación ecosistema-cultura. En el nuevo contexto mundial, es clara la relación entre conservación de la biodiversidad y el papel que juega en ese proceso la diversidad cultural existente aún en el planeta. Por tanto, el conocimiento sobre otras culturas y sus formas de adaptación ecosistémica ha tomado un enorme valor en la actualidad (WWF, 2000).

Muchas de las interpretaciones dadas por la antropología y referidas a la estrecha interrelación entre la cultura, la tecnología humana y la naturaleza del planeta se han nutrido de los avances ocurridos en los campos de la geología, la biología, y la paleoantropología. La ciencia occidental ha descubierto nuevas perspectivas. Por ejemplo, la etnociencia descubre conocimientos muy valiosos en los sistemas de conocimiento ecológico tradicional que ya vienen contribuyendo en la elaboración de importantes conceptos de conservación de la biodiversidad y en el propio fortalecimiento cultural que adelantan muchas comunidades aborígenes alrededor del mundo (WWF, 2000).

---

[1] Estas atmósferas y "mundos" contemporáneos se captan en el ámbito cotidiano incluso en los saludos de las personas cuando se encuentran y dicen:

—¿Cómo estas? —una respuesta muy común de nuestros anónimos e inconscientes ciudadanos ubicados en el centro y en la circunferencia de las sociedades tibias o calientes:

— ¡Pues corriendo, como siempre!.

En general, en el desarrollo teórico de la antropología contemporánea, se pueden ubicar dos grandes tendencias que pueden pensarse como complementarias, pero que en el fondo son enfoques muy diferentes. Una primera tendencia, se visualiza claramente en los trabajos A. L Kroeber que entendió la cultura como una abstracción que puede ser captada en sus manifestaciones, dándole de esta manera mucha fuerza a los estudios sobre cultura material (1923). Una segunda tendencia, la podemos encontrar en los trabajos de C. Geertz (1965) referidos a entender la cultura como un sistema de contenidos simbólicos antes que materiales y que han abierto importantes frentes de trabajo en todo lo referido a los temas de la alteridad, la antropología de lo cercano, lo cotidiano, de la identificación de los diversos "mundos" existentes en el contexto del mundo globalizado y arrasado de esquemas totalizantes, dados por las imágenes que nos proyectan la multinacionales y los medios de comunicación.

Por una parte, no existe unanimidad de enfoques ni de criterios para abordar el estudio de la relación entre el ecosistema y la cultura. Una de las causas para explicar las amplias libertades epistemológicas en los terrenos de la disciplina, según mi parecer, tiene sus orígenes filosóficos en el viejo debate entre el idealismo y el materialismo; otra dimensión explicativa descansa sobre la base de la misma complejidad de las huellas de lo humano en el territorio. Suele suceder que intelectuales y el público en general no familiarizado con los niveles de complejidad, con los campos de acción y de interés de la antropología, piensen que todavía ella no esta viviendo plenamente un proceso de "ciencia normal" (Kuhn,1989: 55-93).[2] El influjo de diversas corrientes filosóficas y de visiones de mundo en la antropología se evidencia en la gran heterogeneidad de las producciones académicas que abordan un mismo tema y que en muchos casos no tienen supuestos teóricos similares. Ese hecho es el que puede hacer pensar y dudar, —siguiendo a Kuhn—sobre los resultados de la "actividad científica normal" de la disciplina. Desde luego que las diversas posibilidades de interpretación, escuelas y la presencia de diversas antropologías culturales (política, económica, médica, ecológica, urbana), no quiere decir que no se hayan superado en el terreno teórico antiguos debates y que adicionalmente no se pueda entender esa polifonía interpretativa como una de las principales fortalezas de la disciplina. No debemos olvidar que el antropólogo se enfrenta con "partículas vivientes" mucho más complejas que los átomos, y con "organismos" que no se pueden reducir a dimensiones estrictamente biológicas. El mundo del caos, recientemente descubierto por la física, es un tema implícito y recurrente a lo largo de la gran parte de los trabajos etnográficos y etnológicos de los últimos cien años.

Por otra parte, todos los antropólogos socioculturales saben que la tarea de clasificación subyacente a la investigación implica entender que los pueblos, culturas y sociedades estudiadas tienen sus propias categorías de clasificación (hibridizadas, contaminadas o civilizadas) de la realidad que deben de ser descubiertas, identificadas y traducidas por el antropólogo. A su vez el antropólogo en su lectura "etnográfica" de la realidad sabe que esas mismas categorías que estudia como "naturaleza", "tierra", "agua",

---

[2] Si bien el descubrimiento de la "revoluciones científicas" por T.S. Kuhn fue el embrión de una teoría muy influyente en la filosofía e historia de la ciencia, uno de los puntos más importantes se refiere al término de "ciencia normal", es decir, "una investigación basada firmemente en (...) realizaciones científicas pasadas, (...) que alguna comunidad científica particular reconoce, durante un cierto tiempo, como fundamento para su práctica posterior" (p. 33).

"paisaje", "territorio", "energía", "sabiduría", etc. son categorías que tienen una definición diferente en su propia cultura y que además es la que normalmente se impone o se da por "natural". Las culturas humanas son una torre de babel y la tarea del antropólogo es descifrar y traducir los diversos códigos existentes y velar por establecer auténticos puentes de diálogo intercultural, desde la clara toma de conciencia de que la cultura dominante, de la cual él hace parte, en muchos casos en calidad de marginado y sin poder político alguno, sencillamente entiende la realidad desde los marcos totalitarios de su racionalidad, su ciencia, su técnica, su ética y en general desde la cosmovisión de raíces occidentales con sus ramificaciones de progreso y desarrollo unilineal.

Conforme a esto, el ser humano, precisamente por su condición de alteridad señera en la naturaleza, y como ser biosocial, necesita desarrollar permanentemente modelos, mentefactos, sociofactos y artefactos (ideas, organizaciones, tecnologías, herramientas) que le permitan clarificar su posición en el mundo, su comprensión de él y la forma de actuar en el planeta. En la base funcional más rudimentaria de la(s) cultura(s), están en un plano las necesidades de supervivencia de la especie, que se expresan en determinantes materiales, naturales, y las funciones biológicas propias de todo animal. En un segundo plano, se encuentran los determinantes metafísicos, religiosos y espirituales. Los determinantes materiales, referidos al hombre natural, hacen referencia a la necesidad de la alimentación, la salud, el vestido, la vivienda, el trabajo y la procreación. Los determinantes espirituales y religiosos sellan de manera particular la forma en que el ser humano, como ser cultural, suple y resuelve sus necesidades materiales y sus funciones físicas. El ser humano es un ser dispuesto y abierto al mundo de la alabanza, de la trascendencia, de la fiesta sagrada, de la intuición trascendente, y del rito de paso, con toda su belleza y violencia. Ésa es su condición diferencial y su lugar singular en la naturaleza. Condición que nos habla de la fiesta, de la mentira, del lenguaje y del mundo de lo religioso que viene acompañando al ser humano desde su misma génesis como humanidad[3]. El ser humano genérico, a diferencia del hombre natural, actúa y se relaciona como ser social, interpretando estética y sensualmente el mundo desde lo físico y lo mental. En consecuencia, ambos planos son inherentes al ser humano y a los paisajes humanos. En referencia a ello, Bertell Ollman, en su trabajo sobre el concepto de alienación en Marx decía: "Despojado de sus relaciones con la naturaleza, el hombre se convierte en algo vació; despojado de sus relaciones específicamente humanas con la naturaleza, es un animal; y despojado de sus relaciones animales con la naturaleza, es un ser muerto" (1973:110-111).

Se trata, en todo caso, de reconocer que el mundo humano es eminentemente cultural. El universo del ser humano se caracteriza por un dinamismo que va más allá del

---

[3] Dos libros básicos, dentro de una extensa literatura disponible, sobre los avances recientes referidos al tema de lo religioso y su relación con lo humano y los ecosistemas provienen de la teología y la antropología. En el terreno de la antropología, tenemos el magistral libro póstumo de Roy A. Rappaport. 1999. *Ritual and religion in the making of humanity,* Cambridge Press, Cambridge. Desde el terreno de la teología, el teólogo evangélico, Wolfhart, Pannenberg, nos brinda una de las más eruditas reflexiones sobre el papel de lo religioso en el hombre: *Antropología en perspectiva teológica*, ediciones Sígueme, 1993 [1983] Salamanca. Ambos libros, descubren desde un riguroso proceso investigativo que la religión es un orden de realidad tan importante y tan real como el mundo de lo económico, de lo fisiológico y de lo material.

movimiento caótico que vienen descubriendo los físicos y matemáticos en relación con el mundo de lo orgánico e inorgánico, ya que está penetrado de símbolos, historicidad, intersubjetividad, estructuras de sentido, percepciones, conocimiento, valores, experiencias, relaciones y pensamientos que se plasman en los espacios sociales y ambientales creados dialécticamente por el ser humano en un proceso de doble vía: el espacio social y ambiental lo construimos y ese espacio construido determina y construye al ser humano. La cultura —como código arbitrario, no siempre adaptativo— establece y proporciona las pautas básicas para relacionarnos con el ambiente y condiciona nuestras representaciones del mundo en el marco de relaciones de sociales, estructuras de poder y dominación que afectan la realidad humana y no-humana. En palabras de Jesús Azcona: "El mundo intersubjetivo es un mundo en el que no solamente me comunico con los otros en un lenguaje común, sino que, además, lo que me comunico con los otros es social: es algo que existe, que está ya dado, creado e interpretado de antemano por generaciones de hombres que precedieron. Se trata de todo un conjunto de tipificaciones conductuales, de significaciones y de sentimientos que el individuo recibe como herencia social"(p.47).

Somos seres que vivimos en un mundo de significados construidos, intuidos, autoreflexionados e impuestos desde un código arbitrario llamado cultura. Estamos sujetos a las leyes del mundo físico, pero condicionados fuertemente por nuestros universos simbólicos que tienen la fuerza de tener vida propia. La humanidad es una especie que vive y que sólo puede vivir en términos de significados. El mundo en el que vivimos los seres humanos no está solamente constituido por fuerzas biológicas, geológicas, tectónicas o climáticas. El mundo humano interpreta y construye la realidad natural y social desde su propio mundo cultural y esquema de significados. Como seres animados pertenecientes al orden de los primates, genero homo, manejando una visión estereoscópica, y una habilidad prensil en nuestras manos, interpretamos y manipulamos la realidad de los árboles, la piedras y el océano fundamentalmente desde un plano simbólico que determina y condiciona en cada cultura las reglas, taxonomías, cosmologías, instituciones y valores del universo material que captamos a través de los sentidos. El lenguaje es propio y exclusivo de la especie; se reconoce la existencia de sistemas de comunicación y proto-lenguajes en otros seres vivos, pero la utilización del símbolo y del signo sigue siendo un atributo exclusivo del ser humano. El lenguaje, junto con el trabajo manual e intelectual, es una de las esencias del ser humano, con el que construimos el mundo ya sea en términos de calidad o cantidad, de bueno o malo; o desde la utilización de sistemas lógicos abstractos referidos al buen gobierno, los valores del honor, la reciprocidad, la economía, las matemáticas o los imaginarios referidos a los dioses, espíritus o ángeles. Muchas de esas dimensiones las entendemos como reales, cuando en repetidas ocasiones han sido construcciones sociales e individuales que estructuran el universo del ser humano. El ser humano puede mentir, puede auto-engañarse, puede sacrificarse y puede matar por otros. Esa condición tiene que ver con nuestras posibilidades creativas y destructivas, ¡únicas en el reino de la vida!.

En concreto, el universo humano está sujeto a las leyes del mundo natural; pero es inmensamente más rico, problemático, complejo, ambiguo y dinámico. Cada sociedad humana ha construido una cultura única a lo largo de la historia. Como ha demostrado la arqueología, al interior de un ecosistema similar y en los mismos tiempos y registros históricos han existido culturas muy disímiles que han planteado un entendimiento especial y único con los árboles, las rocas y con la vida que los rodea, así como con lo visible e invisible. Los grupos humanos han transformado no solamente sus sistemas

sociales, sino adicionalmente los ecosistemas, que vienen sufriendo acelerados cambios emergentes, funcionales y estructurales, impulsados especialmente con el desarrollo de la agricultura y la revolución neolítica hace unos 7,000 años.

En toda caso, lo cierto es que la antropología es una página en construcción, que básicamente, al igual que las otras ciencias sociales, ha estado en manos, en su variante occidental, de marcos teóricos que han condicionado jerárquicamente la disciplina a los postulados de las ciencias naturales (Brown, 1988: 222), que a su vez se han basado en las premisas de la física. Desgraciadamente, en las ciencias sociales y muy particularmente en la antropología, tenemos la tara histórica de pensar que los hallazgos de las ciencias duras —en este caso todo lo relacionado a los apasionantes descubrimientos referidos al entendimiento de sistemas complejos, caóticos y no lineales— son aplicables *sine que non* directamente al campo de lo social y cultural. Se olvida que muchas dimensiones de lo humano genera ordenes de realidad distintas, ya que lo sociocultural en muchos aspectos esta mucho más allá del exclusivo dominio de las leyes de la física, la química y la biología. La antropología, como dice Heidegger está devastada en muchos aspectos, ya que nuestro propio reflejo nos conduce por los campos de lo incognoscible, y ante los cuales la ciencia positivista y reduccionista no puede introducirse. En consecuencia, vale la pena recordar, los postulados que se vienen manejando desde la formulación del principio antrópico, enunciados que nos recuerdan, desde el manejo de diversos factores de la física y la astronomía, que el universo entero existe como espacio para la vida y se orienta en función de posibilitar la existencia del ser humano. La más mínima modificación en los factores de densidad del cosmos, alterarían las posibilidades de generación de la vida y del surgimiento del genero homo. El físico norteamericano, John Wheeler, interpreta muchos de los descubrimientos provenientes de la mecánica cuántica y la astrofísica, como evidencia para entender que las observaciones realizadas por el ser humano reflejan el diseño de un universo que se orienta para que el ser humano lo pueda pensar y vivir (1986:vii). Es imposible imaginarse un universo que contenga vida y en el cual, cualquiera de las constantes de la física fuera levemente diferente a las actuales. Ya el azar dejó de ser una explicación plausible y si Darwin viviera, él sería el primero en reconocerlo[4]. En general estas afirmaciones nos permiten recordar el carácter no lineal que debe caracterizar el desarrollo del discurso y de la investigación en el campo de las ciencias sociales. Como nos dice Brown, resulta que no podemos reducir la cultura a la biología, noción que es compartida incluso por muchos biólogos (en Brown, op. cit: 222 citando a Mayr, 1985). Ahora bien, no podemos tampoco desconocer las relaciones entre la cultura y la biología, ya que la cultura se puede entender a partir de la dinámica de un proceso evolutivo que a grandes rasgos nos habla de la interacción del viviente con su medio, su reproducción y el manejo de información. De acuerdo con Carlos París, estos despliegues del fenómeno vital se expresan culturalmente como técnica, manejo de conceptos, símbolos, proyectos, creaciones individuales y colectivas de las pautas de conducta (1998: 245). En ese orden de ideas, París diferencia lo que él denomina los

[4] En una carta de Darwin a Asa Gray, del 22 de mayo de 1860, expresa la relación causal de su teoría evolutiva con la ley del azar: "Me inclino a considerar todas las cosas como resultado de leyes deliberadas en las que se deja que los detalles buenos o malos, los determine lo que podríamos llamar el azar. Y no es que esta solución me satisfaga en absoluto. Estoy íntimamente convencido de que la totalidad la cuestión es demasiado profunda para la inteligencia humana" (Darwin, 1977: 350-351).

paradigmas de la técnica animal y la técnica humana. Y la técnica se constituye en la entrada al laberinto para establecer las relaciones entre la biología y la cultura, como también sus perfiles diferenciadores. El examen de la técnica nos revela nuestra cercanía al mundo de lo biológico, pero igualmente nos proyecta los rasgos diferenciadores del mundo humano. En términos generales, la investigación biológica, zoológica y etológica vienen descubriendo en distintas formas de vida (insectos, chimpancés, bacterias) lenguajes, gramáticas y procesos de aprendizaje que habíamos pensado que eran exclusivos del ser humano. Ciertamente el dominio técnico se da en el reino de la vida, sin embargo, la técnica humana se caracteriza por determinadas "novedades radicales" que se pueden simbolizar desde los siguientes conceptos: pluralismo, instrumentalidad extrasomática, relaciones mitopoéticas, e inventividad (ver París 1998: 249-252).

Curiosamente, los desarrollos recientes de la física y la biología evolutiva nos llaman la atención en el sentido de indicarnos que no nos preocupemos tanto por aspirar a los modelos decimonónicos, positivistas, y newtonianos de la ciencia tradicional –con toda su capacidad predictiva–. Más bien, debemos reconocer que la misma complejidad de los sistemas socioculturales nos obligan a mirar a las culturas, como normalmente lo hemos hecho, pero sin avergonzarnos, como entes integrados y abiertos, salpicados de interrelaciones sistémicas y dinámicas entre sus partes, y en donde la comparación y el análisis transcultural es importante como fuente de comprensión no predictiva.

En el mundo contemporáneo, la antropología –a pesar de los límites que ya se han señalado– juega un papel fundamental en ayudarle a comprender al ser humano la dinámica sociocultural y los graves problemas que enfrenta la sociedad humana en su conjunto. Necesitamos comprender para transformar la realidad. Y la antropología representa la mejor fuente de teoría social para aplicarla en ese esfuerzo. Para Tom Abel, la antropología, como ciencia social, tiene: "la profundidad temporal, los datos comparativos y el interés y sensibilidad por el pensamiento evolutivo-ecológico-económico que es necesario" (1998:3).

Tenemos que hacer de las disciplinas ambientales, ciencias basadas en la construcción de mecanismos justos de interacción social y natural dirigidos hacia la generación de equilibrios dinámicos y adaptativos que se traduzcan en procesos de apertura al mundo y en la generación de riqueza espiritual y material. Consecuentemente es clave pensar, y volver a los planteamientos iniciales de la economía política, los que se centraban sobre la generación y la distribución de la riqueza socialmente construida; pero enriquecer esa visión económica y política desde marcos que respondan al diseño cultural-ecológico, que entiende que el desarrollo sostenible es en el fondo una narrativa bioregional basada en las condiciones concretas de ubicación espacio-temporal de los individuos, las familias, las poblaciones y los ecosistemas. Además tenemos que ser muy cuidadosos, para no caer de nuevo en la trampa de las visiones neofuncionalistas que pueden estar detrás de las concepciones sistémicas, que hoy orientan el trabajo de investigación de diversas disciplinas científicas. Como nos diría Ikenna Nzimiro, antropólogo africano,"la antropología del futuro es la antropología de la liberación" (1988: 233). Es decir, la antropología, no puede olvidar categorías claves para la comprensión de los marcos conflictivos que se dan al interior de la sociedad capitalista y que repercuten en la configuración humana sobre el territorio, tales como la noción de clase, discriminación racial, genero, étnia. En el fondo, la problemática ambiental es un producto histórico complejo que da cuenta de las relaciones contradictorias de poder entre el mundo occidental y los países del llamado Tercer Mundo. Como es claro, las orientaciones

marxistas tienen el potencial de brindarnos pautas para la práctica social y para la superación de los marcos funcionalistas que entienden las relaciones culturales como expresión de sistemas en equilibrio. Por el contrario, la dialéctica marxista, revela las contradicciones internas de cualquier sociedad, y en ese sentido la visión marxista de la historia puede esclarecer la naturaleza de los problemas ambientales que tienen una causalidad eminentemente sociocultural. Así pues, la conexión entre los social y lo natural puede superar el exclusivo eje ecológico o tecnológico que caracteriza muchas de las aproximaciones a la cuestión ambiental.

Desgraciadamente, las distancias y diferencias impuestas por los sistemas estatales, que reproducen sistemas operativos y modelos cognitivos basados en el egoísmo, la exclusión económica, social, política, y productiva, y que se expresan en el paisaje humano en una compleja red de estratificaciones sociales, viene marginando a muchos habitantes del planeta al acceso a los bienes de uso más elementales, y esa condición económica es una de las causas de la crisis ecológica que vivimos y que venimos provocando.

Para superar la visión estereotipada e ignorante que muchos profesionales tienen de la antropología, es importante que se entienda que ella, como ciencia "naturalista" en sus múltiples variantes y subdisciplinas, no se realiza tan sólo entre grupos primitivos, sino que su enfoque también se dirige al entendimiento de lo urbano, de los ecosistemas, del surgimiento de las burocracias en el estado moderno, del trabajo con sectores campesinos, grupos sociales alternativos, terratenientes, grupos dominantes, aparceros, camioneros, pescadores, individuos, imaginarios, lugares y no-lugares. Incluso muchos de los modelos de simulación en términos de la relación ecosistema-cultura más afinados y holísticos que yo conozco, han sido desarrollados por antropólogos[5]. Estos modelos sintetizan la realidad, como todos los modelos, a partir de la utilización de unas cuantas variables, integrando elementos culturales-ecosistémicos, que permiten salvar la visión holística propia de la antropología. En estos modelos se genera mayor poder interpretativo –dado por la capacidad de simulación de la realidad–, y es una característica

---

[5] Los modelos a los que me refiero se basan en trabajos en Bali y son descritos en numerosas publicaciones:

J. Stephen Lansing, *Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali*.Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991; J. Stephen Lansing and James N. Kremer, 1993 "Emergent Properties of Balinese Water Temples", American Anthropologist 95 (1) [March]:97-114;

J. Stephen Lansing and James N. Kremer, "A Socio-ecological Analysis of Balinese Water Temples", en: *Indigenous Knowledge Systems: The Cultural Dimension of Development*, ed. D.M. Warren, L. Jan Slikkerveer and David Brokensha. London: Intermediate Technology Publications, 1995: New York: 258-268, 1995; James N. Kremer and J. Stephen Lansing, "Modelling water temples and rice irrigation in Bali: a lesson in socio-ecological communication", in Charles A.S. Hall, ed., *Maximum Power: The Ideas and Applications of H.T.* Odum. Niwot, Colorado: University Press of Colorado, 1995; J. Stephen Lansing and James N. Kremer, "Engineered Landscape: Balinese water temples and the ecology of rice", Encyclopedia Brittanica Yearbook of Science and the Future, 1996.

que no encontramos en otros campos que intentan modelar aspectos de la relación ecosistema-cultura.

En general, algunos de los modelos socioeconómicos y biológicos, que están en boga, pueden llegar a ser reduccionistas, ya que generalmente solo integran variables utilitaristas inspirados en la supuesta existencia universal de un *homo economicus* que solo busca maximizar su ganancia o se basan exclusivamente en el poder explicativo de las dimensiones emergentes de la realidad, captadas por la utilización de los sistemas de información georeferenciados, entrando a modelar a partir de pocas variables incluso de tipo biofísico (por ejemplo sencillamente se ignoran los cambios climáticos en periodos cortos o largos de tiempo), y de esa forma se dejan de lado las "fuerzas invisibles" tanto en lo social como en lo ecológico que son tan reales como las condiciones emergentes que vemos como producto de la tabulación de encuestas, juegos o descripción de los atributos emergentes del paisaje dados por la fotografías aéreas o imágenes de satélite (cobertura y geoforma). Sencillamente recordemos que la antropología económica (Malinowsky, M. Godelier, 1976) al igual que la sociología (Max Weber, 1974), desde la década de los años treinta, claramente demostraron que los sistemas económicos de muchas culturas no funcionan desde la lógica mercantil, la competencia o desde el criterio de la mano invisible con el que se ha pretendido entender el funcionamiento de las economías de mercado occidental. Cuando aplicamos esas "leyes" y supuestos (que son incluso muy débiles para entender nuestra propia sociedad capitalista) a otras culturas y generamos modelos sobre la base de las variables que fundamentan esas leyes, de entrada toda la simulación y los resultados del modelo no son más que una quimera idealista, que puede "inconscientemente" justificar en base a estructuras de poder todo el proceso de pillaje que viene impulsando la racionalidad conquistadora del mundo capitalista y terminar legitimando la compra de tierras "vírgenes" por parte de ONG's ambientalistas con el ideal falaz de la conservación.

La antropología es una ciencia que ha estado enfrentada permanentemente a la crisis ambiental generada en los últimos doscientos años por el desarrollo y consolidación del capitalismo. Su contacto de primera mano con los procesos de etnocidio, genocidio y ecocidio que ha ejercido la sociedad dominante entre los marginados herederos de la biodiversidad, le ha permitido clarificar nociones de realidad que han enriquecido el análisis de otras disciplinas, tanto de las ciencias sociales como de las ciencias naturales. Igualmente, la crisis es una desventaja que se ha convertido en ventaja, en el sentido de aproximarse a la realidad del otro –por lo menos idealmente– desde un marco de tolerancia, respeto y admiración.

Desde luego que nuestra herencia occidental nos ha hecho cómplices de las grandes aventuras y procesos de devastación, muerte y graves perturbaciones engendradas a miles de culturas no occidentales. El discurso antropológico paradójicamente se aprobó con base en la filosofía de Hegel, Descartes, y Kant, y desarrolló un proyecto "civilizatorio" de "apertura al mundo" (Gehlen), que sé autoproclamó como la única verdad y senda a recorrer por todos los pueblos y naciones. Como se entiende, la globalización no es un hecho reciente, la feroz capa de la historia occidental ha querido asfixiarnos a todos. La genialidad del paganismo ha tenido que ser defendida especialmente por los antropólogos, y recientemente por teólogos "iluminados" como Raimon Pannikar y Leonardo Boff. La aventura de la conciencia occidental, como nos recuerda Jean Monod, está dialécticamente relacionada y supone "la negación del otro y nuestra expansión en su territorio material y mental, es decir, la sustitución de sus leyes

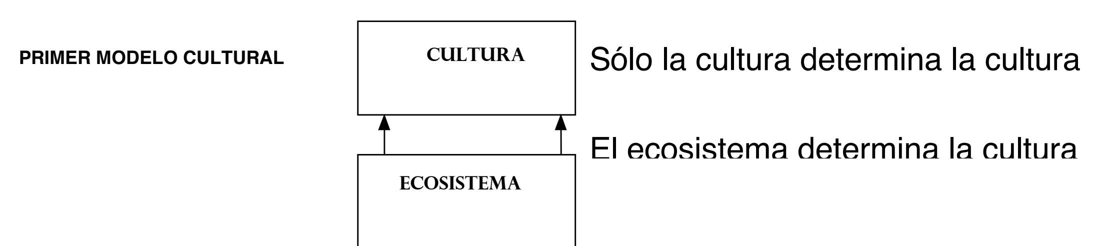
por las nuestras, civiles y mentales" (en: Jaulin,1976:345). Lastimosamente tenemos que reconocer, que la versión secular del misionero, ha estado representada en muchas oportunidades por el aprendiz de antropólogo, que incluso sin quererlo ha sido el portaestandarte del saber absoluto y enciclopedista de la ciencia occidental y de su idea de progreso y desarrollo. Nos hemos disfrazado de aliados de los llamados grupos autóctonos y tenemos que reconocer que en muy numerosas ocasiones hemos sido pésimos aliados. En muchas ocasiones hemos estado más preocupados por las fuentes de financiación y las publicaciones de nuestros universos ideales referidos al indio o el primitivo, que a un verdadero compromiso con los grupos que nos han abierto las puertas de sus universos culturales, ecológicos, sus sentimientos individuales, comunitarios y personales. Sin embargo, desafortunadamente tenemos que reconocer que el proceso referido ha sido de doble vía, ya que los grupos indígenas en su contacto con los centros de aprovisionamiento del ser humano blanco y su cultura, han mordido "con demasiada fuerza el anzuelo tecnológico" (Monod,1975:55). Sencillamente tenemos que reconocer que muchas comunidades indígenas participan activamente y desde hace muchos años de la economía de mercado. El "magnetismo tecnológico" con toda su parafernalia material e ideológica contaminó a muchos sectores del mundo indígena y los llenó con los códigos mentales y materiales de occidente. De todas maneras, sus relaciones con el ambiente biofísico y con el cosmos en general, todavía nos pueden enseñar multitud de saberes, valores, principios, prácticas y cosmovisiones necesarias para la supervivencia de la humanidad.

Ahora bien, la perspectiva de la antropología ha hecho que sus métodos y enfoques vengan siendo utilizados por diversas disciplinas; el concepto moderno y científico de cultura, desarrollado por la antropología ha sido apropiado por campos como la psicología, la comunicación y la historia. De igual manera, la antropología, desde sus orígenes en el siglo XIX, ha sido una ciencia de carácter interdisciplinario, ya que sus primeras afirmaciones teóricas se fundamentaron en trabajos provenientes de la biología, la historia, la agronomía, la ciencia política, la filosofía, etcétera. Es por eso que la antropología se define como ciencia holística y es éste uno de sus principales valores. Sin ser siempre especialistas, pero desde una mirada amplia, los antropólogos han realizado importantes contribuciones a disciplinas como la historia, la economía, la política, el derecho, la medicina, la pedagogía, la educación, la psicología y la religión. Las disciplinas, al igual que las culturas, se ven enfrentadas a dinámicas culturales y, por lo tanto, realizan y reciben préstamos conceptuales. Igualmente, hacen invenciones propias de todo orden que se difunden de un campo disciplinar a otro. Una de esas invenciones propias en el terreno de la antropología, como ya se mencionó, tiene que ver con el descubrimiento del trabajo de campo, tanto en su vertiente arqueológica como antropológica, al igual que con el descubrimiento del concepto de cultura y su desarrollo, como noción clave para entender e interpretar la realidad social y natural.

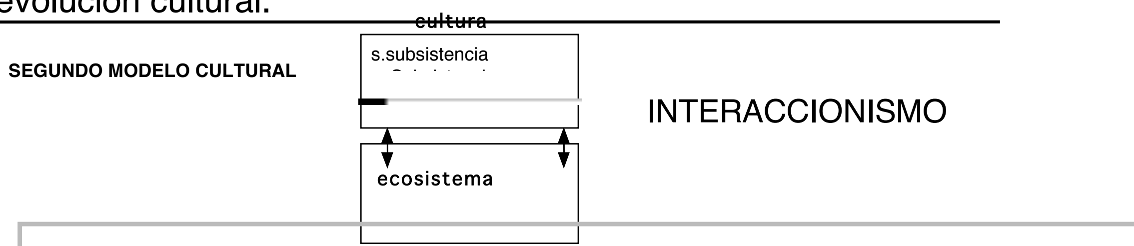
2. ELEMENTOS PARA UNA ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA

La tradición teórica de la antropología registra ricas y variadas corrientes intelectuales, relacionadas con importantes antropólogos de finales del siglo XIX y mediados del siglo XX, que analizaron los vínculos y las intercesiones entre el ambiente y la cultura. Estos primeros antropólogos marcaron los pasos teóricos de las generaciones posteriores; principalmente nos podemos referir a Frank Boas (1896, 1911) y Alfred Kroeber (1939),

ambos adoptaron una posición de "posibilismo ambiental y desarrollaron una serie de categorías teóricas básicas para enfocar un trabajo desde la perspectiva de la antropología ecológica o ambiental (ver tablas). Sobre la base de dichos trabajos de investigación adelantados hace casi un siglo, la perspectiva teórica desarrollada entendió que el ambiente natural pone ciertas posibilidades u opciones que los sistemas culturales ubicados en condiciones espaciales y temporales particulares aprovechan, utilizan o eligen. Esta visión, denominada del posibilismo ambiental, y que parte de la consideración de la importancia de la inter-acción cultura-ambiente ha sido categorizada desde dos perspectivas básicas: La primera planteó que la cultura sólo se puede entender en términos de cultura. La segunda perspectiva presentó un determinismo ambiental (el ambiente determina la cultura). En la actualidad ambas posiciones oscurecen el interaccionismo y la dialéctica relacional que existe entre la cultura y el ambiente.



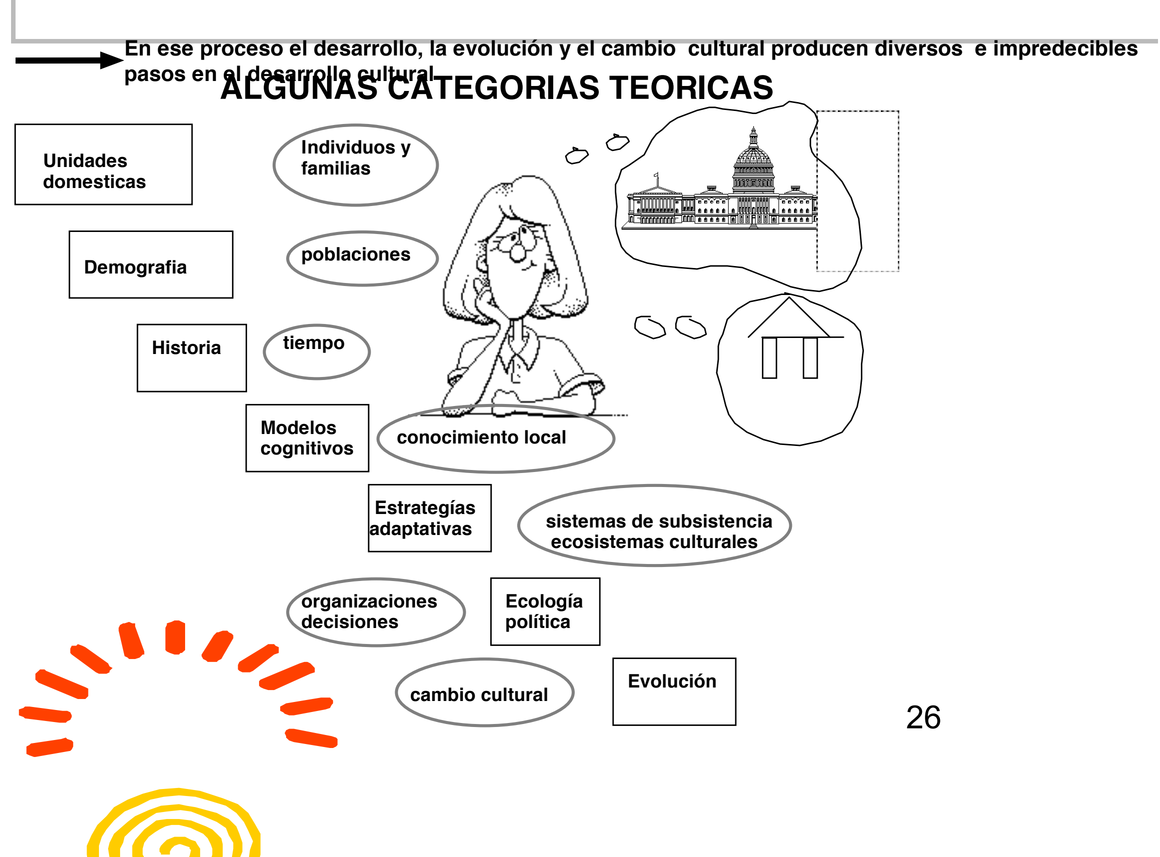
Frank Boas (1896) y Alfred Kroeber (1939) adoptaron una posición de posibilismo ambiental. En esta perspectiva el ambiente natural pone ciertas posibilidades u opciones, en las que las culturas condicionadas por su historia y costumbres particulares escogen en el marco del cambio y evolución cultural.



Los modelos más recientes parten de una concepción diálectica y de interacción

En ese proceso el desarrollo, la evolución y el cambio cultural producen diversos e impredecibles pasos en el desarrollo cultural

ALGUNAS CATEGORIAS TEORICAS



descripción Modelos

En trabajos posteriores, los antropólogos Leslie White y Julian Steward buscaron estudiar aspectos referidos a la causalidad de la cultura. Ambos, fueron herederos de Tylor, Morgan, y Darwin, sin embargo, discreparon en algunos puntos referidos a la interpretación y explicación de la cultura. Los dos coincidieron en afirmar que la cultura debería ser explicada en términos de cultura y no en términos de reduccionismos biológicos ni psicológicos.

En la década del 40, Leslie White, bajo una visión materialista, distinguirá tres partes consistentes dentro de los sistemas culturales: las variables independientes tecnoeconómicas, las dependientes sociales y las ideológicas que se expresan en sus palabras de la siguiente forma:

"La cultura se convierte así primariamente en un mecanismo para almacenar energía y hacerla trabajar al servicio del ser humano, y secundariamente en un mecanismo para canalizar y regular la conducta de éste no directamente relacionada con la subsistencia, la agresión ni la defensa. Los sistemas sociales están en consecuencia determinados por los sistemas tecnológicos, y las filosofías y las artes expresan la experiencia tal y como viene definida por la tecnología y refractada por los sistemas sociales" (Harris: 551). La energía disponible y acumulable sería la clave de la evolución, unida a la eficiencia adquirida de los medios para hacer trabajar esa energía. Como vemos, estamos ante un planteamiento absolutamente antiecológico, y ligado al proceso de expansión de las fronteras del capitalismo y de sus sistemas ideológicos y tecnológicos justificados dentro del discurso del desarrollo. Pero hay que destacar que para su época, White intuyó con claridad elementos centrales y definitorios en lo referido a la causalidad de la problemática ambiental, que puede ser entendida desde la utilización irracional de la energía proveniente de los combustibles fósiles del planeta.

A inicios de la década del treinta, Julian Steward, sin llegar a las generalizaciones de White, inicia una línea de investigación que tendrá amplia influencia en un círculo extenso de pensadores que se incorporaron a lo que teóricamente se conoce como ecología cultural. Este enfoque le dio fuerza al estudio de los procesos y a las relaciones concretas entre producción y medio ambiente, identificando las condiciones materiales de la vida socio-cultural.

Las principales premisas de Steward fueron:

1. Las variables ecológicas y económicas tienen prioridad, en unión a las tecnologías utilizadas.
2. En cualquier muestra histórica amplia de culturas, la estructura social, expresada en términos de organización social, y la ideología, o el sistema de creencias serán las variables dependientes.

No se excluye, como incluso no lo hicieron los evolucionistas decimonónicos que, en ocasiones, existan culturas que, por ejemplo, por inversiones causales de los llamados epifenómenos, como la religión, ocurran influencias de la superestructura a la base.

La ecología cultural, como variante norteamericana del materialismo histórico, basó su estrategia de investigación en los siguientes pasos, que son propuestos por el mismo Stewart y que aún hoy marcan los ejes teóricos de muchos trabajos:

"Primero, se debe analizar la interrelación entre tecnología de explotación y el entorno físico... En segundo lugar, se deben analizar las pautas de conducta seguidas en la explotación de un área particular por aplicación de una tecnología particular... El tercer trámite consiste en averiguar en qué medida esas pautas de conducta que se siguen en la explotación del entorno físico afectan a otros aspectos de la cultura" (op. cit: 552).

En suma lo que se nos está afirmando es que toda cultura tiene una base condicionada por el medio que, sin embargo, no puede explicar del todo, como lo recuerda A. L Kroeber, las diferencias de estilo artístico y las creencias cosmogónicas de determinados pueblos. Sin embargo, a partir de la comprensión que se haga del papel que juega el excedente económico en determinada sociedad, podemos entender porqué ese excedente económico es importante para generar mayor disponibilidad de tiempo libre, lo que se traduce en el desarrollo de líneas estéticas más ricas (Kroeber, 1939).

Puede decirse que el modelo energético de Leslie White, y posteriormente el trabajo de Julian Steward, generaron en la antropología una relación más estrecha con el concepto de ecosistema. Incluso, en muchos trabajos, el concepto de cultura se abandonó y fue reemplazado por el de ecosistema, calorías, flujos energéticos, etc.

Como heredero de estas tradiciones, a lo largo de la década de los sesenta, el antropólogo norteamericano Marvin Harris definió una estrategia de investigación denominada materialismo cultural. El materialismo cultural, en palabras de Eric Wolf, retoma de los evolucionistas del siglo XIX la noción del desarrollo cultural por vía acumulativa y la trayectoria del mismo hacía la elevación de ciertos valores a un grado máximo (Tax, Sol: 131 y Harris, Marvin; 1968: 551). Básicamente lo esencial del materialismo cultural, a diferencia de otros materialismos, es que centra su punto de mira entre el accionar de la conducta del individuo y su hábitat, producto de la relación entre el organismo humano y su aparato cultural.

La relación más explícita de la antropología con variables biofísicas se da a partir de 1960. Los trabajos de Odum (1953) y de Bates fueron inspiradores para toda una generación de antropólogos (en Moran,1993:8). Es importante tener en cuenta que para Odum (1984), la principal diferencia entre los “ecosistemas naturales” y los manipulados por el ser humano es que los primeros tienen capacidad da automantenimiento, autoreparación y autoreproducción. Los ecosistemas transformados o culturales pueden llegar a ser sistemas intrínsecamente inestables, ya que la energía externa (sea energía humana, animal o fósil), necesaria para su mantenimiento puede romper importantes ciclos ecológicos. Para Odum, en términos generales, se pueden distinguir dos niveles principales de intervención humana en los ecosistemas:

a) En el primer nivel, los recursos naturales son obtenidos y transformados sin provocar cambios sustanciales en la estructura de los ecosistemas naturales. El primer nivel incluye muchos ejemplos conocidos de caza, recolección, pesca, extracción de productos forestales y ciertos tipos de alimentación de ganado o pastoreo.

b) En el segundo nivel, los ecosistemas naturales son parcial o completamente reemplazados por conjuntos de especies animales o vegetales en proceso de domesticación. Ejemplos del segundo nivel son las plantaciones agrícolas o forestales, la ganadería y la agricultura.

En 1963, el antropólogo Geertz, es el primero en reconocer la utilidad de marcos ecosistémicos y sugiere utilizar el concepto de ecosistema como unidad mínima de análisis. Su perspectiva fue sistémica y entendió la utilidad del paradigma en la medida

que permitiera entender las dinámicas internas del desarrollo y cambio en los sistemas culturales. En el marco de los estudios de antropología ecológica, la institución más directamente estudiada ha sido la familia o las denominadas unidades domésticas familiares. En palabras de Jesús Azcona, *"la concepción que se desprende de estos estudios es que la flexible organización del sistema familiar de los cazadores-recolectores, los linajes y su estrecha cooperación en la sociedades horticultoras, la altamente particular y variable organización de los pastores, la variable estratificación social de la sociedad agrícola y la compleja diferenciación de status y de roles en la sociedad industrial son considerados modos diferentes de adaptación en su relación al hábitat, a la tecnología empleada y a sus transformaciones"* (1994:158). En términos de la evolución sociocultural, la clave ya no está en las mutaciones genéticas, como sucede en el mundo orgánico, sino en la habilidad para hacer uso de los potenciales de manejo y uso de la energía disponible en el medio natural y que se pueda almacenar en un período de tiempo. Esta concepción esconde una visión neoevolucionista que ha sido criticada al interior de la propia antropología, ya que al enmarcarse en una visión progresista, se traduce en el poder del ser humano en "crear y transformar su propia cultura. Sólo es necesario saber utilizar los medios. La evolución cultural se convierte de este modo en un teleologismo tecnológico" (Azcona: 159). De este tipo de concepciones sobre el manejo de la energía, no hay sino un pequeño paso para justificar las formas de vida derrochadora y los niveles de consumo energético de la sociedad industrializada del siglo XX y XXI. "Esta concepción, -escribe J. Azcona- al igual que la de Darwin, encubre un metafisicismo disfrazado de naturalismo, concretamente el pensamiento subyacente a la escala platónica de la naturaleza, la cual, por su parte, se halla connotada con características tales como estabilidad y continuidad" (p. 159).

Uno de los trabajos más representativos en el campo de la ecología cultural, aunque se afirmó inicialmente contra los postulados de la ecología cultural de Julian Steward, fue el trabajo de Roy Rappaport**,** *Cerdos para los ancestros* (1968). El libro estableció una nueva orientación en los trabajos antropológicos y se enmarcó en lo que se denomino la "nueva tendencia ecológica en los estudios antropológicos. A diferencia de Steward, la unidad de análisis se desplazó de la cultura, hacia la categoría de población "in the sense, that is, as one of the components of a system of trophic exchanges taking place within an ecosystem" (Rappaport, 1967:18). Los intercambios mencionados ocurren en un ecosistema, definido como "the total of ecological populations and nonliving substances bound together in material exchange in a demarcated portion of the biosphere" (p.18).

La visión sistémica del paradigma, visualizó a la población humana como una parte al interior del todo –del ecosistema–, y se hicieron comunes términos propios de la visión sistémica: homeostasis, regulación, sistema, estabilidad, información, retroalimentación… Bajo ese enfoque, los rituales y sacrificios de los cerdos entre los Maring en tiempos de guerra se entendieron como un mecanismo regulatorio.

La "nueva ecología cultural" fue criticada incluso por antropólogos de la talla de Andrew Vayda, quien había sido el propio director del trabajo doctoral de Rappaport. Para Vayda, el enfoque debería dirigirse al estudio de los eventos y a los individuos detrás de ellos, entendidos como tomadores de decisiones estratégicas que buscan sus propios intereses. En ese sentido, más que estudiar sistemas, la investigación debería dirigirse al estudio de la adaptación, que ocurre al nivel de los individuos o de las unidades domésticas, antes que al nivel de un "sistema quimérico" (citado en: Biersack, Aletta 1999: 4).

Como es de suponer, un buen numero de antropólogos se opusieron inmediatamente al anterior enfoque. Entre ellos, Robert Murphy, vio un nivel de retroceso y un retorno del determinismo ambiental. La aproximación ecosistémica "estaba influenciada por la biología" y se orientaba por el lenguaje y los métodos propios de esa disciplina (Murphy, Robert. 1970, pp 152-171).

Para Murphy, antes que ver a los humanos como parte de la naturaleza, ellos deberían estudiarse como "aparte de la naturaleza y opuestos a ella". Lo que, según él, no quiere decir que la "esfera humana y el orden de la naturaleza no estén relacionados; solo implica entender que el orden social es independiente como unidad de análisis de sus vínculos con el ambiente" (p. 168). Sin embargo, esas críticas a los modelos ecosistémicos en la antropología, como nos dice Tom Abel, están hoy más matizadas, puesto que se hicieron antes de que se incorporara el pensamiento complejo y la teoría de sistemas en la ecología (1998:3).

Simultáneamente, a estas tendencias ecológicas en la antropología norteamericana, otras escuelas antropológicas plantearon un terreno teórico que partía del estudio de la cultura en términos propios y retomaban muchos de los planteamientos de grandes figuras de la antropología contemporánea como Leslie White. En la obra magistral de Lévi-Strauss sobre el totemismo, el pensamiento salvaje y las formas estructurales de parentesco, los tabúes relacionados con la comida totémica se explicaron como "buenos para pensar" y para ordenar el mundo (1963).

El estructuralismo hace una clara distinción entre naturaleza y cultura. En ese marco, la obra de Marshall Sahlins, *Cultura y Razón práctica* (1976), le pregunta a las tendencias ecológicas en antropología si "el orden cultural…debe ser entendido como una codificación de los propósitos útiles y de acción pragmática del ser humano, o por el contrario, el mundo … debe ser entendido como mediado por un diseño cultural, que le da orden a la experiencia práctica, a la práctica consuetudinaria y a las relaciones entre las dos" (traducción libre, Sahlins, Marshall. 1976). Para Sahlins, como para un enorme grupo de antropólogos, filósofos, teólogos, biólogos y otros profesionales, el carácter distintivo del ser humano no es que tenga que vivir en un mundo material, característica que comparte con todos los organismos, si no que tiene que hacerlo dentro de un esquema de significados construidos por el mismo y que son de carácter simbólico. La cultura es vista como una entidad producto de lo humano, autodeterminada y capaz de ser explicada bajo su propia lógica y principios.

En el marco del debate que hemos venido delineando, es importante tener en cuenta que el mismo Rappaport, con el transcurso de los años, modificó substancialmente sus afirmaciones iniciales. En su ultima monumental monografía, *Religion and Ritual in the making of humanity* (1999), su argumento dio un giro copernicano al decir que la especie humana es "a species that lives in terms of meaning in a physical world devoid of intrinsic meaning but subject to causal law".

Es central que tengamos en cuenta los aportes realizados en trabajos como los de Rappaport, y a la hora de evaluarlos que se entiendan los enormes y rápidos cambios vividos en el mundo en los últimos años. En ese sentido afirmaciones como las de Conrad Kottak son esclarecedoras cuando dice que: "es mucho más evidente hoy, que lo que fue en 1960, de que no existen ecosistemas aislados y de que los humanos participan en un sistema mundial. En el contexto de un incremento poblacional —más del doble desde 1960— la difusión transnacional de información, imágenes, gente migrando, comercio,

organizaciones y alta tecnología, en ese contexto, los enunciados de la vieja antropología ecológica necesitan repensarse" (Kottak, 1999:3).

Para Emilio Moran, la perspectiva ecosistémica ha permitido mayor contextualización y holismo en el estudio de las sociedades humanas, ya que ha enfatizado las bases biológicas de la productividad; el enfoque ha permitido enriquecer los estudios culturales tradicionales. Se han enfatizado los complejos vínculos de causalidad, debilitando las explicaciones culturalistas o ambientalmente deterministas. Según él, se ha ganado en enfoques que privilegian lo relacional y lo interactivo (1993: 15).

Desde luego que aún se requiere perfeccionar el modelo ecosistémico ya que se han detectado limitantes serios en su aplicación. En primer lugar, se menciona el sobre-énfasis que se concede al concepto de ecosistema, dejando de lado otras dimensiones de la cultura que pueden tener más importancia en determinados momentos del análisis. Normalmente se entiende que los ecosistemas están sujetos a leyes de evolución biológicas, pero se olvida que adicionalmente están determinados por leyes aún no comprendidas del todo y que no son exclusivamente biológicas.

Para Moran, otro de los limitantes que se le encuentran al concepto y a su interpretación contextual, es la relacionada con "la obsesión calórica" (p.17). Los estudios sobre flujos de energía realizados entre 1960 y 1970 demostraron en ultimas la complejidad de cada ecosistema, pero la imposibilidad de otorgarle a la energía su condición organizativa para todos los ecosistemas. En tercer lugar, reconoce el poco rigor otorgado al tiempo y a los cambios históricos. Se sobre enfatizó la estabilidad y la homeostasis de los sistemas, olvidando y dejando de lado el conflicto y la variabilidad histórica.

El cuarto limitante observado, tiene que ver con el papel del individuo. Desde la perspectiva que analizamos -con algunas excepciones- se marginó analíticamente el espacio de las decisiones y actividades individuales y su posible impacto en la organización y transformación de los ecosistemas. Se requiere por lo tanto, prestarle más atención como campo específico de la antropología; es necesario centrar estudios en la compleja red que rodea a un individuo y que afectan y tienen impacto en los ecosistemas: rango social, género, edad, afiliación política y religiosa, expectativas individuales, familia, circuitos clientelistas. Una unidad de producción, como la familia, debe ser analizada para entender las relaciones sociales de producción, el consumo y la distribución.

Como quinto limitante, Moran argumenta que el problema de la definición de fronteras y límites culturales, se vio afectado por la extrapolación reduccionista que pretendió definir el espacio cultural de una sociedad como si se tratara de una laguna o un bosque. Por último, hay que mencionar el problema de la escala y nivel, reconociendo que antropólogos y biólogos se enfrentan a unidades de análisis substancialmente distintas. Esta dimensión nos coloca en el ámbito teórico en una situación que no se ha resuelto desde los orígenes de la antropología, ya que cualquier sistema cultural, por muy simple que aparente ser, tiene unos niveles de complejidad alta, polifacética, multitemática y de suma impredecibilidad. Situación que algunos han pensado resolver acudiendo a la teoría del caos y de sistemas, olvidando que por muy interesantes que sean sus postulados, ellos surgieron del análisis del átomo, la antimateria, el comportamiento climático…Y que es muy dudoso, aunque atractivo, extrapolar lo que sucede en el mundo físico, con lo que sucede en el mundo cultural, de los símbolos, de los ritos de paso, de las instituciones humanas y del paisaje humano en general. Desde esos postulados, es muy fácil concluir

desde visiones neofuncionalistas, que los sistemas sociales sé autoorganizan, desconociendo los fuertes niveles de conflicto y tensiones de todo orden que viven las culturas humanas y que se expresan en la guerra, el asesinato, la muerte y destrucción del planeta, como producto de un sistema mundial basado en los postulados de un sistema económico que se ha impuesto como dominante, irrespetando la posibilidad de existencia de otros universos culturales y expresiones de civilización. En general, las temáticas de la antropología ambiental se han orientado al estudio de la adaptabilidad humana a diferentes ecosistemas. Las variables consideradas han sido de diversa índole. Como afirma Vessuri, la antropología debió adoptar de las disciplinas biológicas datos sobre los flujos de información de la materia-energía, sobre producción primaria, sobre suelos y su productividad, sobre dimensiones biológicas referidas a la capacidad de carga y autorregulación humana (Op cit. p.190). Creo que el reto implica crear nuevas estrategias metodológicas y teóricas sin caer en la tentación de los determinismos biológicos que pueden llegar a pensar que la naturaleza "real" es la de los modelos biológicos y nemicos de la ciencia experimental moderna, olvidando que todos los hombres construimos y representamos la naturaleza desde una particular herencia social. Es decir, no podemos olvidar que la naturaleza en el mundo de la ciencia no-tradicional es también una representación social.

En la actualidad las tendencias ecológicas en la antropología son ricas en matices y en posibilidades de investigación. De manera resumida, intentaré delinear los rasgos principales de las nuevas ecologías surgidas al interior de la antropología: (1) la ecología simbólica, (2) la ecología histórica y (3) la ecología política.

En primer lugar, la ecología simbólica sobre la base de la tradición investigativa de la antropología norteamericana, establece la distinción teórica entre modelos cognitivos y modelos operativos, entre lo émico y lo ético. Los modelos operativos y éticos se refieren al mundo conocido desde el marco de la ciencia teórica y experimental (ciencia segunda). Los modelos cognitivos hacen referencia a las construcciones culturales que hace un grupo humano sobre su realidad, su ambiente, el cosmos (ciencia primera). La importancia para la ecología simbólica de la anterior distinción radica en que permite orientar procesos investigativos referidos a la construcción cultural y social de la naturaleza y en reconocer la importancia del conocimiento local en la generación de transformaciones en los paisajes. En los horizontes intelectuales europeos, la ecología simbólica puede nutrirse de la investigación de pensadores como Claude Lévi Strauss y Gilbert Durand (1982); ellos proporcionan un rico modelo de investigación que permite ahondar en el fenómeno de lo humano desde la perspectiva de la antropología simbólica. Durand, discípulo de Gaston Bachelard, desarrollo en su obra *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, uno de los procesos más fecundos de sistematización de los múltiples símbolos generados por los sistemas culturales a lo largo del tiempo. Su obra nos introduce al universo de lo imaginario, a su taxonomía y clasificación y nos da cuenta de la fuerza que tiene la representación humana y el medio natural en todos los ejes de la existencia. Pero fundamentalmente nos libera de las ataduras del pensamiento occidental dominante, ya que establece de manera contundente una reivindicación del pensamiento tradicional y de la imaginación simbólica (1968,1999). En ese contexto, se diluyen y se ponen de manifiesto las contradicciones de ideas tan "naturales" a occidente y tan caras para el resto de la humanidad, tales como el concepto de progreso, de historia, de saber cuantitativo, y del saber científico dominante. En definitiva, en Durand podemos leer y comprender que la catástrofe ambiental es también de índole metafísico, es decir, la

preeminencia del hecho y de la objetividad en una ciencia profana (la diosa razón) separada de lo sagrado, oficializó el pensamiento dualista que separó al ser humano del cosmos, instaurando una visión maquinista y determinista del universo que aún prevalece en el pensamiento oficial y universitariamente triunfador. Como nos dice Durand, la primera tarea de una auténtica hermenéutica antropológica debe pasar por el estudio de todos los rechazados por el pensamiento occidental (1999: 33).

En segundo lugar, la ecología histórica analiza las formas que han adquirido en el tiempo las interacciones entre el ser humano y la naturaleza. La naturaleza pura ha dejado de existir con el advenimiento del homo sapiens sapiens y ella misma es un producto histórico que refleja diversas facetas de la cultura humana y sus contradicciones (demens): producción, poder, sistemas de parentesco, reproducción. La relación entre lo humano y la naturaleza es dialéctica, ya que al modificar la naturaleza, la sociedad se modifica ella misma. Por ello, la relación ser humano-naturaleza está basada en una premisa biológica que se refiere al mutualismo; el hombre depende de la naturaleza y existen vínculos de reciprocidad importantes para la supervivencia de ambos. El espacio está construido social e históricamente. La ecología histórica tiene el propósito de analizar la construcción de espacio en relación con sistemas de producción, actividades, tecnologías, información, valores, ideas, y busca analizar cómo se plasman esas dimensiones en el paisaje. En el lapso de las últimas tres décadas, en el campo de la arqueología, las técnicas y los métodos para entender los cambios dinámicos interactivos entre la sociedad y la naturaleza se han desarrollado enormemente. Estos procedimientos incluyen complejos procesos de datación y de análisis de sedimentación, al igual que otras técnicas geoarqueológicas. Estos métodos permiten evaluar los datos ambientales con un nivel de detalle y precisión que eran imposibles hasta hace tan solo unos treinta años. La caracterización del paisaje histórico en antropología cuenta además con otras fuentes tales como la etnohistoria y la etnografía. Lo cierto es que la categoría de paisaje es de vital importancia en los estudios de la ecología histórica y en la comprensión de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza. Desde la perspectiva de la ecología histórica una aproximación a los paisajes se puede entender sobre la base de tres premisas básicas (Feinman, 1999: 684-685):

1. Análisis del ambiente físico usando técnicas de las ciencias naturales, pero con la orientación de preguntas sociales de tipo científico que guíen la investigación;
2. El reconocimiento de que las interacciones cultura-ecosistema son históricamente contingentes, dinámicas y moldeadas por distintas percepciones culturales;
3. El reconocimiento de que los paisajes humanos son en sí mismos productos parciales o construcciones con interacciones dinámicas del comportamiento humano.

Por último, la ecología política se refiere al estudio de las relaciones del poder, en el marco de un contexto mundial y global en lo referido a la definición del paisaje dominante. Hoy son pocos los lugares del mundo que se han escapado a la lógica del paisaje capitalista (ver Escobar, 1998). Históricamente el capitalismo está ligado con procesos conflictivos de colonialismo que marcaron la historia del mundo y definieron el rumbo de muchos paisajes, al igual que el itinerario de vida de millones de personas. El cambio histórico y las influencias externas a una sociedad son hoy un foco de atención. En el contexto colombiano, el referente más inmediato, entre muchos ejemplos posibles, para un estudio sobre ecología política podría ser el caso del pueblo U´WA y su defensa

territorial por encima de los intereses de quienes están interesados en que se extraiga el petróleo: la compañía petrolera Occidental, el Estado colombiano y la guerrilla de las FARC. La realidad colombiana está llena de ejemplos: el pueblo Embera y su lucha en contra de la represa de Urra, los campesinos desplazados por la violencia militar, paramilitar y guerrillera. La ecología política explora el rol y los determinantes del poder en términos de la relación ecosistema-cultura. La sociedad humana está penetrada e imbuida por complejos procesos eco-bio-políticos y culturales que hacen que el ser humano no solamente esté en conflicto con sus hermanos, sino también con la naturaleza.

De estas consideraciones se infiere, que la ecología y la antropología se necesitan mutuamente. El ecólogo necesita del antropólogo para comprender las relaciones ecológicas y funcionales que se establecen entre los sistemas culturales y el ambiente biofísico. Los antropólogos necesitan de los ecólogos para entender los complejos procesos ecológicos que suceden en las dinámicas ecosistémicas. Es importante recalcar permanentemente esa relación simbiótica entre la antropología y la ecología.

La posición básica de la antropología ecológica en la actualidad en términos de la relación entre cultura, ecología y prácticas de subsistencia es que se da una interrelación sistémica y holística; se argumenta que es posible descubrir tales sistemas y tales principios generales (Moran, 1993; Kottak, 1999, Abel, 1998). Hoy más que nunca se intenta acudir a modelos de simulación para entender los vínculos entre el ecosistema y la cultura, reconociendo que el manejo de estos modelos es algo que viene ocurriendo recientemente.

En síntesis, el giro teórico en la actualidad se enfoca más al estudio y al entendimiento de las interacciones dinámicas, complejas y de doble vía que se dan entre la cultura y el ecosistema; se deben tener en cuenta múltiples factores de análisis que permiten orientar investigaciones desde la perspectiva de la antropología ambiental. Sin embargo, como ya se mencionó, los modelos biológicos se imponen en muchos casos, o puede pasar lo contrario, el análisis social y cultural se hace sin tener en cuenta los condicionantes ecosistémicos. De todas maneras, como comenta la antropóloga Hebe Vessuri, el mayor aporte de la antropología a la construcción de la dimensión ambiental ha consistido en su forma de enseñarnos a mirar la naturaleza y los ambientes. En los diagnósticos ambientales desarrollados por antropólogos la observación enfatiza el estudio de la percepción/cognición de ambiente y naturaleza que ha construido socialmente la cultura estudiada (1994:184). Consecuentemente, el resultado relativiza las nociones de naturaleza objetiva y claramente definible que hace parte de los marcos científicos positivistas que nos hablan del mundo biótico y abiótico sencillamente desde un marco de datos fácticos desligados de la subjetividad y de la racionalidad del observador. En ese contexto, la síntesis teórica de Philippe Descola, es muy importante en términos de establecer que los seres humanos y los sistemas culturales que orientan la acción social diseñan representaciones de la naturaleza; esas representaciones siendo muy diversas estructural y funcionalmente, tienen el común denominador de basarse en un referencial antropocéntrico. Incluso en las comunidades amazónicas, los indios proyectan su sistema cultural, su organización social y significaciones en el mundo de las plantas y animales, que terminan siendo antropomorfizados e incorporados en calidad de parientes, amigos, benefactores, aliados y enemigos del mundo humano (1997). Como sabemos, en muchas comunidades indígenas alrededor del mundo, los indios no establecen ninguna distinción radical entre humanos, animales y plantas. El mundo, que nosotros los occidentales consideramos como naturaleza, es la prolongación y extensión de la cultura en espacios

no-humanos que se entienden como humanizados. Sin embargo, como nos indica Descola, "el antropocentrismo que podemos percibir en el mundo indígena, no es el de una especie dominante que subordina a todas las demás a su propia reproducción, sino que es más bien el que podría tener un tipo de ecosistema trascendental que sería consciente de la totalidad de las interacciones que se desarrollan en su seno" (p.62). Estas intuiciones y modelos culturales abren las puertas para superar los dualismos y monismos que han caracterizado en buena parte a los sistemas filosóficos e ideológicos de la cultura occidental. Desde luego que parte de la problemática ambiental tiene que ver con la desaparición acelerada y violenta de estas racionalidades culturales que se ven arrastradas por las ondas concéntricas de la explotación mercantil y de las actuales políticas neoliberales.

En Colombia, diversos antropólogos y arqueólogos han orientado investigaciones referidas al tema de la relación entre la ecología y la cultura (Andrade, 1986; Hildebrand, Martín 1987; Reichel-Dolmatoff, Gerardo 1963, 1968, 1976, 1948; Reichel, E, 1989; Plazas, 1981). En general, un gran porcentaje de los trabajos se realizaron entre comunidades indígenas ubicadas en la selva húmeda tropical. Desde luego que es imposible no hacer referencia al importante aporte de Gerardo Reichel-Dolmatoff. Él fue uno de los primeros antropólogos interesados en documentar desde su trabajo de campo las importantes relaciones entre la ecología y la cultura. Algunas de sus publicaciones, se anticiparon en varios años, al debate surgido en el mundo a finales de los sesenta sobre la crisis y problemática ambiental. Una compilación importante sobre el tema ambiental desde una perspectiva antropológica, se encuentra en el libro editado por Francois Correa, *La Selva Humanizada,* publicado, a finales de los años ochenta. El libro en mención permite captar de manera general, el estado de la investigación en "ecología cultural". Sin embargo, hay que anotar que los autores no explicitan un vínculo con esa escuela ni un claro interés por aumentar el conocimiento teórico sobre el tema. Podemos decir, que las etnografías realizadas en este libro arrojan importantes datos sobre las dimensiones ambientales presentes entre los grupos indígenas de la selva húmeda tropical, pero no tienen aún un claro referente sobre la problemática ambiental local, regional ni mundial. El interés de los trabajos es académico y no político. Se habla de modelos, manejo del espacio, relaciones ecológicas, uso de la selva, y ecosofía entre los grupos estudiados.

La antropóloga Astrid Ulloa nos brinda un marco más específico en lo referido a las tendencias de investigación antropológica sobre naturaleza y ecología en Colombia. Según ella las tendencias temáticas giran en torno a:

- La descripción de los sistemas de conocimiento de grupos étnicos y comunidades locales en torno a lo ambiental.
- Perspectivas individualistas, familiares y de género.
- La identificación de estrategias de manejo de ecosistemas y especies por parte de grupos sociales contemporáneos y pasados.
- Análisis sobre las formas de representar el medio ambiente a través de la cultura material expresados en lo iconográfico, lo musical y lo oral.
- La productividad de los sistemas agrícolas, recolección, la cacería y su aporte a las concepciones de desarrollo sostenible y a la conservación.
- Los impactos ambientales y sociales de los programas de desarrollo.
- Los derechos colectivos del territorio, de los recursos naturales y de propiedad intelectual.

- El papel de los movimientos sociales y su papel en la construcción social de modelos culturales.
- Análisis de los discursos del desarrollo y el medio ambiente

Agregaría que los antropólogos vienen haciendo aportes concretos y específicos al interior de equipos interdisciplinarios que abordan la amplia gama de posibilidades temáticas que resultan de las relaciones humanas y culturales con el medio biofísico. Específicamente la participación de antropólogos en el impulso de procesos de desarrollo sostenible es relevante (Cárdenas, 2000) Además, vienen acompañando importantes procesos de recuperación cultural que involucran necesariamente el tema de lo ecosistémico, lo biológico y el rescate del pensamiento ancestral (Conv pers con Antonio Daza).

En el campo teórico del análisis ambiental, el antropólogo colombiano Francisco González hace una síntesis clara de las relaciones entre el ecosistema y la cultura. Sus aportes consolidan y dan elementos para institucionalizar la Facultad de Estudios Ambientales y Rurales en la Universidad Javeriana, donde se desempeña como su primer Decano Académico (1995:14). González siguiendo la tradición del materialismo cultural y la ecología del paisaje ha venido desarrollando una aproximación conceptual referida al vínculo entre el ecosistema y el ambiente. Para González, el ambiente es una forma de representación de las interacciones entre el sistema biofísico y el sistema cultural que históricamente han implicado diferentes arreglos estructurales. El ecosistema lo entiende como naturaleza organizada produciendo materia y energía, y al ser humano lo entiende como una población inmersa en ese sistema que recurre a mecanismos que le permiten trasformar los recursos en elementos utilizables mediante la cultura y sus transformaciones internas (p. 65).

En la base de esos planteamientos, encontramos una visión marcada por el determinismo infraestructural de Marvin Harris, que postula que los modos de reproducción y de producción determinan en términos probabilísticos otros componentes de la cultura como, por ejemplo, la economía, los sistemas de creencias y los sistemas organizacionales. La aludida cuestión, demuestra, en el fondo, la poca comprensión que tenemos referida al lugar del ser humano en la naturaleza y de la naturaleza misma. Como nos dice Arturo Escobar, la "crisis de la naturaleza" es también una “crisis de la identidad de la naturaleza" (1999).

Uno de los trabajos más importantes de investigación sobre el manejo del medio ambiente por parte de un grupo indígena en Colombia es el de María Clara van der Hammen, *El Manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la amazonia colombiana* (1992). De manera muy precisa, utiliza el rigor de las ciencias naturales y sociales para penetrar en el universo cultural y social de los Yukuna. El modelo que describe sigue las pautas básicas de la investigación antropológica: trabajo con informantes, permanencia en campo y largos periodos de recolección de información. De manera muy documentada, genera una imagen muy rica del sistema cultural yukuna y sus relaciones con el medio natural.

En otro plano de análisis, la antropología ha venido incorporando en sus estudios de una manera cada vez más clara el tema del desarrollo. Uno de los representantes más conocidos en este campo es el antropólogo colombiano Arturo Escobar, formado en los Estados Unidos. En su trabajo de tesis doctoral, *La Invención del Tercer Mundo*, publicado recientemente en español, aborda de manera clara el tema del desarrollo y lo define como un régimen de la representación que de manera hegemónica ha sido

impulsado por los países más ricos. (Escobar, 1998)[6]. Sin caer en los tradicionales análisis marxistas, que enfatizan el concepto de modo de producción, Escobar analiza el desarrollo como un espacio cultural envolvente (p. 23), que permite analizarlo desde enfoques diferentes a los utilizados normalmente. En ese sentido, y en referencia a Foucault, cobra particular fuerza el análisis del discurso y el contexto teórico y práctico (Ibid)[7]. Éste tipo de aportes contribuye enormemente a desterritorializar el tema del desarrollo y ha abordarlo desde perspectivas diferentes a las manejadas por la economía neoclásica y sus diferentes escuelas.

A MANERA DE CONCLUSION

En general, el significado de la naturaleza y el estudio de las relaciones entre la cultura y el ecosistema no ha sido unívoco y ha cambiado constantemente de acuerdo con factores culturales y con las interpretaciones que hacemos de ella como sujetos históricos; las mismas dinámicas ecosistémicas condicionan la ocurrencia de los sistemas culturales. La cultura es un código arbitrario y obligatorio; sus mecanismos demarcan los terrenos y definen las reglas del juego. En esa demarcación crea paisajes culturales que responden en muchos casos a lógicas irreconciliables. Por ejemplo, el hombre en la tradición metafísica cristiana se entiende desde el concepto del alma espiritual inmortal que puede ser dinamizada por la gracia santificante y por su imagen y semejanza con Dios. Por el contrario, para el mundo del Islam, ésa marca de dignidad diferencial con respecto a las criaturas y los animales, que coloca al ser humano junto a Dios no es aceptada, ya que el hombre se entiende como un siervo que debe adaptarse con humildad a los mandatos de Allah (Dios), el omnipotente y misericordioso. Estas tradiciones que se desprenden de un mismo tronco: el monoteísmo semita instaurado por Abraham se separan en un punto de la historia y se cierran culturalmente a su posible unión futura. Es decir, son dos géneros o especies culturales que no pueden cruzarse por muchos esfuerzos que se hagan en el campo del diálogo inter-religioso; con el transcurso de la historia, cada sistema ve al otro como un infiel. En el terreno de la ciencia moderna se dan esas mismas demarcaciones excluyentes; la antropología contemporánea de corte occidental no admite ni el sello islámico ni el cristiano en su modo de consideración de la realidad; se parte por los influjos darwinistas de la continuidad entre el ser humano y el animal, reconociendo la singularidad del primero. Las cosmovisiones, incluidas las aproximaciones científicas,

---

6 ESCOBAR Arturo *La invención del tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Editorial* Norma, Santafé de Bogotá. 1998.

7 Para Escobar, otros trabajos antropológicos importantes sobre el tema del desarrollo, la antropología y el colonialismo: Asad, Talal. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter,* Atlantic Higlands, NJ, Humanities Press; Taussig, Michael, 1980, *The Devil and Commodity fetishism in South America,* Chapel Hill, University of North ; en la Carolina Press. Antropólogos suecos que abordan el análisis de los conceptos de "desarrollo" y "modernidad": Dahl, G, eds. 1992. *Kam-Ap or Take-Off, Local Notions for Development,* Estocolmo, Stocholm Studies in Social Anthropology. Y trabajos sobre el análisis de los servicios de salud e introducción de prácticas médicas: Pigg, Stacy, 1992, "Constructing Social Categories Through Place, Social Representations and Development in Nepal, en *Comparative Studies In Society and History* 34 (N°),pp 491-513.

míticas y religiosas, como nociones de realidad ordenan el mundo y delimitan fronteras de comunicación que en muchos casos son irreconciliables.

Ya para terminar, y dar paso al otro capítulo sobre conocimiento tradicional, quiero que sean las sabias palabras de un indio americano las que determinen las reflexiones entorno a las prácticas culturales que se nos imponen. El secreto o arcano que quiero transmitir se refiere al necesario redescubrimiento del pensamiento tradicional que se esconde en las bases más profundas del conocimiento humano. Como nos propone Margarita Serje (1999:11) es imprescindible el acercamiento a otras "cosmologías" y otras experiencias sociales que en su exitosa relación con sus biotopos" nos pueden ayudar a construir nuevos referentes para enfrentar el reto ambiental. Hesaka Sapa, sabio sioux decía en muy homeopáticas (simpatía) palabras (1953: 12):

"Es difícil, para aquellos que miran la religión de los hombres rojos desde el exterior, comprender la importancia que tienen para ellos los animales y, de manera general, todas las cosas que contiene el universo. Para estos, todo objeto creado es importante, por la simple razón de que conocen la correspondencia metafísica entre este mundo y el 'mundo real'. Ningún objeto es para ellos lo que parece ser según las apariencias solamente; no ven en la cosa aparente más que un débil reflejo de una realidad de principio. Por eso es que toda cosa es *wakan*, sagrada, y posee un poder, según el grado de realidad espiritual que refleje; así, muchos objetos poseen un poder para el mal tanto como para el bien, y todo objeto es tratado con respeto, pues el 'poder' particular que contiene puede ser trasferido al hombre; los indios saben bien que no hay nada en el universo que no tenga su correspondencia análoga en el alma humana. El indio se humilla ante la Creación entera, sobre todo cuando 'implora' (es decir cuando invoca ritualmente al Gran Espíritu en la soledad), porque todas las cosas visibles han sido creadas antes que él y, siendo sus mayores, merecen respeto; pero el hombre, aunque habiendo sido creado en último lugar es, empero, el primero de los seres, pues sólo puede conocer al Gran Espíritu (wakan tanka).

EL PAISAJE ADIVINATORIO DE LOS KOGI

INTRODUCCIÓN

En este capítulo presento algunos de los resultados de investigación referentes a ciertas esferas que hacen parte en la actualidad del ritual adivinatorio de los pueblos indígenas serranos de la Sierra Nevada de Santa Marta en el departamento del Magdalena. El trabajo se focaliza específicamente sobre los Kogi. Se presentan algunos de los elementos constitutivos del espacio simbólico y material de las prácticas adivinatorias; estas actividades mágico-religiosas inciden de forma importante en la constitución de los elementos de manejo ambiental indígena del territorio; todos los grupos indígenas de la Sierra manejan prácticas adivinatorias que se construyen, estructuran y funcionan sobre la base de la utilización de símbolos cosmobiológicos que desencadenan conductas culturales importantes que afectan de manera directa las estructuras bióticas y abióticas del territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta. La perspectiva del análisis fue simbólica y la definimos en el contexto de la imaginación "cuando el significado es imposible de presentar y el signo puede referirse a un sentido, y no a una cosa sensible". [8] Es decir, optamos por la vía de la representación indirecta que ejerce la conciencia sobre la realidad y que es la indicada para colocarnos en la dimensión del símbolo.

Algunos de los elementos inspiradores que orientaron las tesis fundamentales de este trabajo se remiten a la obra del antropólogo francés Gilbert Durand en su libro, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Fue importante recoger de él, la tesis que afirma que la filosofía occidental, en la mayoría de sus ramas, con contadas excepciones, ha sido incapaz de entender en su sentido pleno y absoluto, los conocimientos que emplea el "primitivo"; por lo general, los universos culturales de las sociedades minoritarias, ajenas a occidente, han sido vistos como portadores de mensajes de irrealidad, sujetos de conocimiento de una vida ficticia y de una pobreza estereotipada y hasta escolástica. En el marco de ese contexto de desvaloración, mi propósito fue el de destacar y entender bien el papel vital de las prácticas mágico-religiosas, como uno de los motores de la historia y de la configuración del paisaje serrano. Con este estudio se comprobó que las formas oraculares antiguas, existentes en los tres grupos indígenas de la sierra (Kogi, Ika, Wiwa), constituyen universos complejos de representación de la realidad; se puede afirmar que la adivinación es una de las formas culturales más importantes, y que más vivas se mantienen, en particular entre los Kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Otra fuente para la estructuración conceptual del trabajo de investigación y para aproximarme de manera respetuosa al universo de las prácticas oraculares de los Kogi, fue un pequeño tratado de carácter cristiano que data aproximadamente del siglo III D.C., sobre la base de *De la teología mística*[9], planteé que la esencia del campo adivinatoria de los Kogi, me seria incognoscible. Considero que ésta es la posición más veraz y honesta

---

[8] Durand, Gilbert. La imaginación simbólica, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1968, pp.9-10.

[9] Autor anónimo. Tradicionalmente la opinión general veía como posible autor a un discípulo de San Pablo, llamado Dionisio Areopagita.

por parte de un investigador que planea permanecer unos cuantos meses al interior de la comunidad. La barrera del idioma, el tiempo, y lógicamente el ser "civilizado" son claros obstáculos en la comprensión de estos saberes. Se tiene que reconocer que cualquier afirmación que yo emita acerca del universo adivinatorío de los Kogi, es, la mayoría de las veces, tan sólo una afirmación muy subjetiva que necesariamente no acerca a lo que se puede llamar la esencia de la adivinación o a la fuerza misteriosa, que en palabras de los indígenas rodea al acto adivinatorio. Bajo una perspectiva sócratica, se admite nuestra casi total ignorancia acerca del tema. Tenemos que ser honestos y afirmar que de ninguna manera este trabajo agotará el mundo adivinatorio de los Kogi. Ojala muchos de nuestros misioneros, siguiendo los planteamientos centrales del cristianismo, optaran por respetar esas aparentes irracionalidades.

La noción de incognoscibilidad es incluso aplicable a un gran porcentaje de la población Kogi, al igual que a muchos de los nativos que operan con ellas. Los mismos indígenas consideran que la lógica operativa de la adivinación está muy por encima de la inteligencia, es una lógica operativa muy superior a ella: cualquier afirmación que yo emita acerca de la esencia de la adivinación, será sencillamente un simulacro, una imagen falaz de explicación y conocimiento. Por lo tanto, expresar la naturaleza, y llegar al conocimiento de las prácticas mágico-religiosas es virtualmente imposible.

Esos universos infinitos pueden ser comprendidos tan sólo a partir de su infinidad e incomprensibilidad. Cualquier término o concepto que emitamos declarará no la naturaleza o esencia, sino elementos que rodean la naturaleza. A estos elementos los he llamado energías adivinatorias, y serán los elementos cognoscibles del mundo adivinatorío. La adivinación se ha de considerar como estructura sintética de los universos culturales indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.

La información del trabajo proviene de experiencias de campo iniciadas en el año de 1986 y de viajes periódicos hasta el presente. Durante este tiempo conviví con varias familias Kogi, arhuacas y campesinas. La región, donde se desarrolló la investigación en la Sierra Nevada, está ubicada principalmente en la vertiente norte a lo largo de la costa del mar Caribe, entre el río Ranchería, al oriente y el río Manzanares al occidente.

Las prácticas adivinatorias objeto del estudio manejan elementos alteradores del sistema cultural Kogi. Mediante un corpus de ideas acerca del tiempo y el espacio, sus áreas temáticas son innumerables; tienen una profunda incidencia en el ciclo anual del grupo, al igual que en el ciclo vital de la persona. La vida y la muerte, el ser y el no ser, el orden y el desorden son algunos de los aspectos que manejan.

El medio funcional por las que operan las practicas adivinatorias es primariamente el símbolo, constituyéndose en claros sistemas simbólicos esotéricos que se prestan en algunos casos a ser dominados, controlados y desarrollados por elites del grupo, para su propio beneficio o el de toda la comunidad, relacionándose estrechamente al aspecto político y legal de los grupos, debido a la conformación estructural del mismo fenómeno. El aspecto político lo concibo como la relación formal de poder real entre individuos y sus grupos. Esta relación lleva implícitamente un posible foco de conflicto, que alterará periódicamente o inclusive cotidianamente con la estabilidad del sistema. El conflicto es algo permanente a la sociedad, y para enfrentarse a él, con el fin de que exista cierta regularidad, es necesario la intervención del sistema jurídico y político, que en algunos casos se manifiesta a través de prácticas adivinatorias o mágico-experimentales. Estas prácticas, por lo tanto, están ligadas a las relaciones de poder y autoridad del sistema. De cierta manera son herramientas de poder y sujeción; pero, además, de resolverle los

problemas al sistema, también tienen una función terapéutica a nivel individual. Acudir a donde el mama con el fin de que se adivine o se interprete algún presagio le proporciona generalmente bienestar y seguridad a la persona, sin embargo las respuestas oraculares no siempre serán tan benévolas; sin duda, confrontarán al actor con lo que es y con lo que puede ser. El conocer el futuro irrevocable no deja de tener imágenes peligrosas y abismales que pueden conducir, fácilmente, al fraccionamiento de la conciencia del interlocutor, llevándolo a estados de angustia y desasosiego. Además, al ser categorías del pensamiento, se tornan en realidades dinámicas, con modos de representación visuales y verbales, que van más allá de lo consciente y que tienen la fuerza de llegar a determinar la apropiación de un territorio y sus ecosistemas por parte de una cultura. Además, estas prácticas, como lo demostraré, sintetizan la riqueza del universo Kogi, y son un elemento tecnológico complejo que define espacio y construye territorio.

1. LA SIERRA NEVADA Y SU HISTORIA

La Sierra Nevada de Santa Marta está localizada al norte de Colombia, entre las coordenadas 10'10' y 11'20' de latitud norte. Su forma es triangular, con un levantamiento desde el nivel del mar, por su costado noroccidental, llegando a los 5.775 m de altura. El nordeste de la Sierra colinda con la Península de la Guajira. En su costado oriental, corren los ríos Cesar y Ranchería, hacia el suroeste y noreste respectivamente. Al occidente está localizado el delta del río Magdalena. La Sierra Nevada es la única y mayor discontinuidad orográfica de la llanura del Caribe, al norte del país. Las investigaciones arqueológicas del litoral Caribe sitúan los primeros poblamientos hacia el año 10.000 A.P. (Sánchez,1977: 52; Ortiz, 1967: 32; Duque Gómez, 1965: 60; Reichel, 1965: 12). Poblamiento llevado a cabo por micro-bandas de recolectores de moluscos. El período formativo temprano se habría iniciado hacia el año 4.000 A. C. (Oyuela, 1987). Según Duque Gómez (1965: 60), la cultura tairona se habría desarrollado en un medio de carácter costero, con posteriores desplazamientos migratorios hacia los valles y partes altas de la Sierra Nevada. Tanto Reichel-Dolmatoff como Duque Gómez ven posibles contactos mesoamericanos con la cultura tairona, a través de medios marítimos principalmente.

A la llegada de los españoles a nuestras costas, se presentaban diversos grupos humanos con un grado de complejidad cultural nada homogéneo (Reichel, 1951: 24). Para el área de la sierra, se encontraban los grupos más evolucionados culturalmente, a quienes la opinión general ha llamado "tairona". No obstante, tenemos que tener presente que al interior de los mismos "tairona" existían enormes diferencias socio-culturales y políticas. Uno de los comunes denominadores de los grupos, tanto serranos como costeros, habría sido el cultivo del maíz.

La identidad cultural "tairona" no es tan clara para Bishof (1972:6). Para él, se trataba más bien de núcleos humanos autónomos; eso sí con ciertos rasgos socio-económicos e, incluso, ideológicos muy similares a los que los unirían ante todo relaciones de intercambio comercial y económico. Bishof es de los que afirma de la posible existencia de un Estado, cuyas metas habrían sido la conquista y la dominación (Bishof 1972:6). Reichel- Dolmatoff, por el contrario, apunta más bien hacia una "confederación de aldeas" (1965).

Lo más probable es que para el área de la Sierra Nevada existiera una clara diferenciación entre los grupos serranos y los grupos costeros. Estos grupos habrían mantenido un grado de autonomía muy similar a la que mantienen los grupos actuales de la sierra (Kogi, Sanká, Ica); con lazos de dependencia cultural y económica. Evidencia que es sustentada hoy en día por la investigación arqueológica, especialmente en cuanto a lo que se refiere al intercambio comercial y económico de las partes altas y bajas de la sierra.

Reichel y Bishof opinan que únicamente los actuales Kogi descienden de los llamados "Taironas". El estado actual de los grupos indígenas, sería una regresión cultural producto y resultado del contacto con el hombre blanco, y su llamada civilización. Nos dice Reichel: "La actual tribu de los Kogi está pues formada por el núcleo antiguo Kogi y elementos guanebucán, tairo, matuna, y aun sanká, integrados en la organización social antigua" (Reichel, 1977: 95).

Esta categoría es aceptada por muchos antropólogos, pero no se ha de olvidar, como lo expone muy bien Beatriz Granados, que si bien los Kogi descienden de grupos, que podríamos llamar antiguos, ellos también son el resultado y el producto del contacto con Occidente, que de una u otra manera los ha afectado, principalmente si se quiere a través de una economía de mercado, de la cual sin duda dependen.

De igual manera, el paisaje serrano se ha modificado drásticamente en los últimos quinientos años. Esto es palpable si se trae a cuento la descripción que hizo **Fray Pedro Simon** de uno de los valles de la Sierra Nevada de Santa Marta. Sus observaciones contrastan con la situación actual de los paisajes culturales existentes donde se evidencia en la actualidad un serio problema de degradación ambiental expresado por la pérdida de coberturas vegetales y procesos erosivos severos. Transcribo un relato de Simon con la intención de visualizar algo de ese pasado que tanto nos cuesta imaginar, incluso reconociendo la importancia que tienen los actuales grupos serranos en la demarcación de territorio.[10]

"la vuelta de la provincia de Betoma... a diez y nueve de abril de mil quinientos noventa y dos... Y porque si hay algún paraíso terreno en estas tierras de indios parece ser éste, no excusamos decir algo de este valle, que le pusieron ahora estos dos nombres los nuestros, Caldera y valles de San Marcos. Está todo coronado de altas cumbres desde donde hasta lo hondo habra ocho leguas, por partes menos, todas sus cuchillas quebrada, de dulcísimas aguas de oro (que como culebras de cristal se deslizan de sus cumbres hasta lo profundo del valle), espaldas y amagamintes poblados de crecidos pueblos de indios que se veían todos de todas partes de sus laderas con agradable vista, los más de mil casas grandes que habría que en cada una vivía una parentela. Pero lo que más deleitaba la vista era sus muchas plantas de raíces y maíces, batatas, yucas, ñames, auyamas, ajíes, algodonales y las arboledas casi todas frutales, ciertos manzanos, guamos, guímaros, mamones, guayabos, ciruelos, curos, piñones, plátanos y otros muchos fructíferos, y de madera para sus casa y quemar en los bohíos del diablos, donde ardía fuego toda la vida, de leña olorosa, que os tenían estos caneyes y otros en que guardabanj sus joyas, plumas y mantas y donde hacían sus fiestas y bailes de extraña grandeza (pues eran los más de a sesenta y setenta pies de a tercio de largo), limpieza y ociosidad, como la tenían en los patios enlosados de

[10] Fray Pedro Simon.Tomo VI, 1892, 285-286.

grandísimas y pulidas piedras, con sus asientos de lo mismo, como también los caminos de lajas de a tercio. En cierto pueblo había una escalera bien labrada de seis o siete escalones de vara de alto, y otra angosta por medio para subir a ésta, donde se ponían a ver las fiestas que se hacían abajo en un extendido y bien losado patio. Hablo a las veces de pretérito y otras de presente, porque estas cosas algunas permanecen, y de otras no hay rastro. Levántese sobre todo encarecimiento la gala, limpieza y curiosidad de estos naturales, las mantas pintadas de colores varios en el telar. No había indio ni mujer que no tuviese terno de joyas, orejeras, gargantillas, coronas, bezotes, moquillos de fino oro, pedrerías finas y bien labradas, sartas, de peso de doce a quince castellanos. Su vestido ordinario son dos mantas de algodón pintadas; cuando caminan, llevan abanicos de pluma y palma. En las quebradas tenían hechos a mano albercones para bañarse.

Eran tantas y tan curiosas las cosas de plumería que no se pueden decir: capas con mucetas, rosas, flores, clavellinas, abanicos, aventadores, vestidos, justillos cubiertos de pluma, mohanes grandes cubiertos de lo mismo y otros de pedrería, bonetes forrados de cocuyos, vestidos de pellejo de tigre. Criaban papagayos, guacamayos, y tominejes, para sólo la pluma, que les pelaban cada año. otros matan con cerbatanas y sutiles flechas para lo mismo, y otros habían por mantas de algunos españoles, mercachifles que entraban a eso a la Ciénaga.

Tenían en cierta loma un flechadero, donde se ejercitaban unos contra otros, y aunque alguno saliese herido, no era causa de enojo. Ellas hilaban aprisa y muy delgado, y ellos tejían despacio y muy curioso. Decía un soldado que había visto en un colmenar en aquel valle más de ochenta mil colmenas, y era que las casas eran diez mil, y en cada una había de diez para arriba. Eran unas ollas grandes o múcuras donde hacían su miel muy dulce, por ser de flor de guamos, unas abejas pequeñuelas, no en panales, sino en bolsas grandes de cera y olía a la flor. Los pueblos serían como doscientos y cincuenta y los más obedecían a un cacique llamado Guacanaona, aún que no había ninguno que no tuviese cacique o mohan. Y al fin, en toda la Caldera todo era fiestas, bailes, limpieza, delicia y ociosidad, pues con muy poco trabajo tenían largamente la comida y vestido".

Esta narración permite entender los grandes cambios vividos en los últimos cinco siglos en la Sierra Nevada de Santa Marta; "aquellos indios sin ley, ni religión" referencia de tantos viajeros y cronistas, generaron un paisaje rico y diverso.

El grupo Kogi, es quizás, una de las comunidades que menor contacto ha tenido con la sociedad nacional, pero negar todo contacto, sería desconocer el atropello centenario al que han sido sometidos. Lingüísticamente pertenecen a la familia macro-chibcha, y sus principales agrupaciones están en los valles de los ríos Garavito, San Miguel, Palomino, Don Diego, Guatapuri, y en las cabeceras de los ríos Ranchería y Sevilla. El grupo Kogi es frecuentemente reconocido como uno de los grupos más estudiados de Colombia. A pesar de esta creencia, es realmente muy poco lo que sabemos de ellos, y hoy por hoy, la obra de Gerardo Reichel-Dolmattoff sigue siendo una lectura obligada en el conocimiento de estos grupos. Sin embargo, es importante y necesario reconocer que muchos de los elementos culturales estudiados por Reichel, o relatados por sus informantes, no pasan de ser si no universos ideales, que tienen poca vigencia en la actualidad, si no es que se desconocen del todo por sus propios representantes y actores. No reconocer lo anterior sin duda deformaría nuestra concepción de lo indio.

La principal técnica de trabajo agrícola indígena es el desmonte, tala y quema. Existen regiones, tales como la de la Cueva, altamente deforestadas. Es muy posible que el 80% de las tierras de la Sierra Nevada presenten algún grado de erosión hoy en día. Problema causado principalmente, en opinión de muchos expertos, por el colono; pero es necesario tener presente y hacer evidente que en el deterioro ecológico de la sierra también tienen que ver los indígenas. A pesar de que ellos tienen una relación sustancialmente diferente al del colono, con la naturaleza.

Los indígenas conocen el trabajo asalariado. La circulación de moneda sin duda determina las relaciones económicas y sociales de los grupos indígenas, llevándolos a un proceso de campesinización, esta situación sucede incluso a pesar del hermetismo de algunos sectores tradicionales de los Kogi que rechazan la injerencia de la sociedad mayor en sus asuntos.. En la actualidad (2000) la población indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta se calcula en unos 32,000 indígenas pertenecientes a los grupos Kogi, ica y wiwa. Las relaciones políticas de estos grupos con la sociedad mayor y el Estado colombiano vienen dándose desde el trabajo de las siguientes organizaciones indígenas: a) la Organización Gonawindúa Tayrona (OGT), que aglutina grupos Kogi, ica y wiwa de la vertiente noroccidental; b) la Confederación indígena Tayrona, que congrega a los Icas de las vertientes sur y suroccidental; c) la Yugumauin Bunkuanarrwa Tairona, aglutinando a la mayoría de los pobladores Wiwa de las vertientes orientales de la Sierra; y la Organización Indígena Kankuama, que aglutina a los grupos Kankuamos de la vertiente sur. Es muy importante el trabajo que vienen realizando las organizaciones indígenas mencionadas para generar conceptos y políticas unificadoras de trabajo entre las organizaciones indígenas. En las partes bajas de la Sierra, especialmente en el sector cafetero, viven unos 150,000 campesinos. La presencia de grupos armados al margen de la ley viene incrementándose desde 1988.

Es importante que tengamos en cuenta que el significado del universo Kogi tradicionalmente ha sido considerado como sumamente rico y cronológicamente se encuentran referencias etnográficas muy tempranas en la historia del país referidas a la cultura Kogi. Por ejemplo, una narración que hace el Mama Jacinto Garavito, en un

relato recogido por K. Th Preuss en la cuenca del río Palomino en 1915 nos introduce al universo Kogi:

"La madre Shibalaeuman, madre de los cantos, madre de todos nuestros ancestros, nos dio a luz en un comienzo. Ella es la madre de todas las razas, ella es la madre de todas las tribus.
Ella es la madre de las lagunas, de los ríos, de los árboles, y de toda clase de cosas.
Es la madre de los cantos y las danzas.
La madre del mundo y de los antiguos hermanos de piedra, de los frutos y de todas las cosas.
Ella es la madre de los hermanos menores, los forasteros.
Madre de los instrumentos de baile, de todos los templos y es la única madre que tenemos.
Ella sola es la madre del fuego, del sol y de la vía láctea.
Fue la madre misma que al bautizarse, ella misma entregó el poporo.
Ella es la madre de la lluvia, la única que tenemos.
La madre Shibalaneuman, ella sola es la madre de todas las cosas, ella sola. Y así dejó la madre su recuerdo en todos los templos. Juntos con sus hijos Sintana, Seijankua, Aluauiko y Kultshavitabuaya, dejó ella como recuerdo cantos y danzas.
Así lo relataron los mamas y hermanos mayores".

Los grupos serranos han configurado un universo cosmológico complejo. El universo Kogi se entiende como un gran "huevo cósmico compuesto por 9 esferas superpuestas creadas por la Madre Universal y que están en asocio a otros padres y madres. El sol y todos los elementos de la naturaleza tienen vínculos importantes con principios de fecundidad. Los mama o mümo son los sacerdotes. Se presentan mümos mayores (máma muru ñakubi) y mümo que no han acumulado tanto conocimiento (máma aguánake). El mama etimológicamente se deriva de báma que significa abuelo. El nombre de bama también es utilizado para referirse al sol. La observación de los solsticios y las fiestas que están asociadas a ellos son claves para todos los grupos serranos, ya que el movimiento del sol fija los ciclos agrícolas y determina movimientos verticales y horizontales sobre el territorio. Todavía es una costumbre, que una nueva siembra o socola se realice en compañía de un máma, y que éste; a su vez, acuda a la adivinación, al pagamento y al ofrecimiento de semillas que se colocan en una silla de adivinación o sobre piedras. Los arreglos de la chagra Kogi se determinan por prácticas mágico-religiosas, que incluso llegan de definir cuales son los árboles que tienen que tumbarse.

2. EL CONTEXTO ADIVINATORIO

En el campo de la antropología, uno de los mejores estudios sobre la magia y la adivinación proviene de Evans-Pritchard quien trabajó en el grupo azande del África (1976). El trabajo sobre los azande sintetiza y enmarca muy claramente el papel de la adivinación en un grupo humano que en algunos aspectos referidos al manejo de oráculos es muy similar al Kogi.

Para el grupo africano de los azande el uso de oráculos es una de las prácticas más importantes de su vida social. De cierta manera es una de las instituciones más

importantes de su sistema cultural. Toda empresa o actividad se desarrolla a partir de las instrucciones del oráculo. El ciclo anual, al igual que el ciclo vital de la persona, con todas sus tensiones, angustias y conflictos, hacen parte de esta herramienta de la vida social. Todo lo que se considere como peligroso y socialmente importante estará precedido por una consulta al oráculo. Nos dice Evans-Pritchard que privar al azande del uso del oráculo del veneno sería casi como privarle de la vida misma (op.cit: 251). Esto significa que todas las actividades de los asando están regidas por el oráculo, tanto las socialmente importantes, hasta los más pequeños y cotidianos asuntos.

La magia, la adivinación y la brujería estarán estrechamente relacionados, en esta sociedad[11] africana al igual que en muchas otras. La manipulación y control de estas prácticas le concederá a su operador privilegios que otros miembros del grupo no pueden tener; tal es el caso del oráculo del veneno entre los adivinos azande. El adivino, por otro lado, generalmente manipula las respuestas que le da el oráculo. Como es evidente, todas estas actividades están acompañadas de grandes tensiones al interior del grupo. El acceso al oráculo entre los azande está restringido a ciertos sectores de la población. Son especialmente los viejos los que lo utilizan y controlan; circunstancia que les confiere gran poder sobre los grupos jóvenes de la población. Bajo la misma perspectiva de dominación, sucede que la mujer también está excluida de operar con el oráculo más prestigioso, aun cuando tiene derecho al uso de otros oráculos menores. Es claro, entonces, que algunos oráculos constituyen una prerrogativa de los hombres, siendo éste uno de los máximos mecanismos de control social, al igual que uno de los reflejos del antagonismo entre los sexos y grupos de edad. Esto se produce precisamente debido a que la manipulación del oráculo por parte de los hombres les concede ciertas ventajas sobre la mujer, quien se ve relegada a un papel de inferioridad. El control del oráculo del veneno por parte del hombre es el mejor medio de mantener sujeta a la mujer a su dominio.

La adivinación en este contexto se convierte en un claro factor de dominación política y social, que se está relacionando con todas las instancias de la cultura azande. Es innegable el papel que ejerce dentro de la magia y la brujería.

En América encontramos varios grupos en donde la sesión adivinatoria es importante. En el sur de Méjico, los tlapanecos utilizan varios métodos adivinatorios; el más importante de todos es denominado "midiendo el hueso", procedimiento muy parecido al kashivita de los Kogis, pero algo más elaborado. Esta misma práctica está presente entre los mixtecos (Ravics y Romney: 1969) y sus vecinos los triques (Tibon:1961). Tibon dice acerca de esta practica adivinatoria:

"In this manner, they keep alive an ancient rite, which at one time was common to various American Indian groups" (1961: 144).

En cuanto a los adivinos tlapanecos, Maríon Oetinger dice:

---

11 Existen varios oráculos entre los azande. El más prestigioso de todos es el del veneno (benge).

"As with most Mesoamerican indigenous groups, Tlapanec diviners vary their techiniques according to situational needs. In addition to measuring the bone, Tlapanecs use other ancient and modern procedures, sometimes in combination" (1979:30-34).

La adivinación también estaría presente entre los grupos descritos por Fray Toribio de Benavente en la Nueva España ya que al referirse a una de las formas sobre como contar los años y las cuentas que para ello utilizaban, dice: "La Tercera cuenta que estos naturales usaban, era el arte para adivinar la fortuna o ventura (tonalpoaliztli) que tendrían los que nacían hombres y mujeres" (1987: 32).

Ya en territorio colombiano, nos encontramos con que los emberá actuales, y sus jaibanas mantienen una estrecha comunicación con toda una serie de espíritus. Entre las atribuciones especiales de algunos de estos espíritus está la de permitirle adivinar al jaibana que los controle[12]. Entre sus vecinos los cuna, una de las categorías más importantes del chamán es la de nele o adivinador (Sherzer; 1988: 202).

De igual manera sucede entre los grupos sikuani del alto Vichada, (Baquero) y los puinave del Vaupés. Entre este último grupo, la aspiración de yopo y yagé estaría estrechamente ligada a la adquisición de poderes clarividentes (Triana: 125). Entre los yukuna-matapí del río Caquetá, la astronomía está relacionada con la adivinación, en donde, según Elizabeth Reichel, "se 'piensa para adelante' con técnicas de adivinación chamanísticas, para prever el futuro. El chamán, haciendo un recuento mental del paso del sol entre solsticios, equinoccios y durante el día, así como de las fases de la luna y de las lunas/meses por venir y de las estaciones del ciclo anual, espera detectar el tiempo propicio para un evento y su característica positiva o negativa, según el momento y la parte del cuerpo que le tiembla. Usa un recuento mental de posiciones del sol, luna y estrellas" (1987: 216). Situaciones similares se han de presentar entre los grupos tanimuka, ya que su cosmología es similar en algunos puntos a la de los yukuna-matapí (Reichel, 1987, Von Hildebrand, 1979, 1983, 1984).

Ya en otros lugares de América, y si reconocemos la relación evidente adivinación-astronomía, tenemos que los Incas construyeron edificaciones en Machu Picchu y Pisac, que tenían una precisa función astronómica y adivinatoria (Dearborn y White: 1988). Evidencia sustentada por Cobo cuando se refiere a la especialidad de los naturales de Guaro: la adivinación con fuego (En: Rituales y fiestas de las américas, p.60). Y más hacia el sur, en las tierras del Chaco argentino, los chamanes mataco-maca, también se valen de una serie de espíritus auxiliares que les permiten ver el futuro, jayawé (Califano: 225). Estos pocos ejemplos etnográficos deben de permitirnos hacer comprender la importancia del fenómeno adivinatorio a nivel mundial; y de la relación de éste con el chamanismo, con la astronomía, y con las llamadas plantas mágicas.

2.1. LOS KOGI Y LA ADIVINACIÓN

El primer investigador que hace mención a prácticas adivinatorias dentro del grupo Kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta, es el viajero y conde francés Joseph de Brettes, quien a mediados del siglo XIX nos dice:[13]

---

[12] Opinión que aparece en la mayoría de la literatura sobre chamanismo.

[13] "Donde los indígenas del norte de Colombia", revista de Antropología de la Universidad de los Andes, vol, III, Num1, 1987, 100.

"Cuando se trata de adivinar los sucesos venideros manda traer una calabaza llena de agua, la coloca sobre un soporte formado por tres piedras y deja caer pequeñas piedras o pedacitos de cuarzo en el agua. Según el número mayor o menor de burbujas de aire que suben, la respuesta es afirmativo o negativo."

La magia estaría ligada a la anterior práctica ya que pasa posteriormente a decir:

"El mama es capaz de curar, también puede enviarles enfermedades a sus enemigos: puede o al menos se vanagloria de ese poder, hacerles entrar en el cuerpo sapos, ranas, lagartijas y arañas. Esto es lo que inclusive a los guajiros les infunde respeto frente a sus vecinos ..." (op.cit., 100).

Con la anterior cita sería conveniente recordar los que nos decía el gran mago Giordano Bruno acerca de estas prácticas:

"Se llaman magos todos aquellos que se dedican a la adivinación, mediante no importa qué procedimiento, de las cosas ausentes y futuras; y a estos, por su finalidad, se les llama generalmente adivinos... Así pues mediante los principios naturales o la observación de las cosas físicas adivinan los augures, arúspices y otras de esta guisa"(1981: 228).

Después de estas breves observaciones acerca de los Kogi, se tardaría casi cien años en que alguien volviera a realizar algún comentario sobre dicho tema. Sería el maestro Gerardo Reichel-Dolmatoff, quien en su monumental monografía sobre los Kogi, haría también unas breves citas al tema (1985). La adivinación la coloca junta a la religión, indicándonos indirectamente con este hecho la dificultad clasificatoria que tienen dichas prácticas[14].

En el mundo Kogi, tanto los hombres como los mamas adivinan, principalmente con el fin de "ponerse de acuerdo" (Reichel, Op.cit., tomo II:128). En la monografía sobre los Kogi se distinguen y clasifican cuatro posibles maneras de adivinar; pero de todas formas este hecho no excluye la posibilidad de que existan otras técnicas:

1. Adivinar con agua (yatukua).
2. Adivinar con los dedos (kashivita).
3. Adivinar con rasquiña (kuina).
4. Adivinar en "espíritu" (aluna).

La primera forma, adivinar con agua, es la misma a la que hacia mención el conde J. de Brettes. Se nos dice que el individuo que quiere adivinar con este método, coloca en el suelo una totuma con agua a la que introduce una o varias cuencas tubulares arqueológicas, que al introducirse y sumergirse en la totuma, producen una serie de burbujas que la persona indagando interpreta como favorable o desfavorable, dependiendo del tamaño, número, y sucesión.

En la adivinación con los dedos, el individuo toca la punta de sus dedos índices, en un rápido movimiento de las manos. Si durante este movimiento las uñas de los dedos se

[14] Marcel Mauss y B. Malinowsky, dividen teóricamente el mundo religioso y el mundo mágico. En sus obras la adivinación hubiera sido clasificada bajó el capítulo de magia.

tocan, la respuesta es sí o no. La adivinación por rasquiña es sencillamente producto de la sensación de rasquiña que tiene el individuo cuando es sometido a ella por algún objeto ajeno a él. Esta rasquiña fundamentalmente le indica la llegada de forasteros o extraños. La adivinación en "aluna", la más difícil de todas, consiste en concentrarse en determinada alternativa; para que luego aparezca en la mente la solución a la pregunta formulada. Todos aquellos que no sean mamas pueden adivinar en "aluna"; pero las respuestas que pueden obtener son muy reducidas, tan solo adivinan, si o no; bueno o malo, etc. En cambio, el mama puede adivinar hechos más concretos y complicados, debido a su relación sagrada y santa concedida a él por la Madre o los Dueños.

La adivinación que hacen los mamas es mucho más complicada que la de un hombre común o vasallo. Deben generalmente realizar ciertas restricciones rituales, que involucran ayunos prolongados que en ciertas situaciones se extienden hasta por nueve días consecutivos. Además de los ayunos, tienen que abstenerse de mantener relaciones sexuales. Todo el corpus ritual de la adivinación está lleno de ofrendas, vigilias, cantos y bailes. Las restricciones rituales que existen, impiden que la adivinación se realiza en cualquier lugar. Ésta se tiene que efectuar en lugares especiales o sagrados, en los que la orientación y posición corporal del mama es importante. Por lo tanto, la relación de ésta y las concepciones astronómicas de los Kogi serán muy importantes. Un concepto que estará relacionado con la adivinación es el de "sojorin", término que indica la posibilidad de ver actividades que suceden en otros lugares. Al igual que entre los azande, las interpretaciones que hace el mama, no son del todo fidedignas, entonces será muy probable que exista cierta manipulación.

3. LA ADIVINACIÓN EN EL MUNDO MÍTICO

En uno de los mitos sobre la creación, fundamento del mundo Kogi, se encuentran referencias a las prácticas mágico-experimentales: "Entonces los nueve Padres del Mundo se pusieron a adivinar y vieron que la madre tenía todavía la Tierra Negra. También adivinaron que Sintana podía sacarla".

Más adelante Sintana, uno de los hijos de la Madre, es raptado por Sejánkua en su poporo, y lo esconde en su mochila. Como nadie lo encuentra: "Entonces Jalyintána se puso a adivinar, y adivinó que Sejánkua lo tenía en su poporo." El hecho de que la adivinación sea mencionada en el mito sobre la creación, prueba indudablemente el papel importantísimo que juega esta práctica en la cultura Kogi.

Otras actividades que tienen que ver con prácticas adivinatorias son las del ciclo anual y ciclo vital de la persona. Por ejemplo, al nacer un niño se utilizaba adivinar para determinar cuál sería el nombre. La adivinación es la que determina el nombre del pueblo. Los mamas se ratifican mediante mecanismos adivinatorios, al igual que otros nombramientos y reemplazos. A diferencia de los azande, en los Kogi las prácticas adivinatorias no pueden ser usadas para infringir castigos a un solo individuo; sin embargo, su empleo es frecuente, para castigar a la comunidad si ésta rompe ciertos tabúes. En este caso el mama adivina para determinar que plantas han de ser utilizadas para castigar al infractor o infractores. Dos de las más importantes instituciones de la cultura: la confesión y el consejo se desarrollan a partir de adivinaciones del mama.

Muchas de las ceremonias religiosas de este pueblo se acompañan de prácticas adivinatorias.

Uno de los principales objetivos de los Kogi es que "todo debe estar de acuerdo con la Madre" y bajo estas circunstancias las prácticas mágico-experimentales, tales como la adivinación son fundamentales. Desafortunadamente es muy poca la información que tenemos sobre el tema para esta parte del país; es más son muy pocos los trabajos que traten específicamente sobre la adivinación entre grupos indígenas, campesinos, o grupos urbanos.

La religión Kogi ha de ser vista entonces como una religión netamente mística, a la vez que comunitaria y personal, de hondo carácter dinámico, especialmente en el caso de los mamas. Como todos los informantes lo afirman, el dominio de esos saberes implica dominar un amplio campo del saber, que se adquiere sólo después de muchos años de disciplina y aprendizaje, y del que no todos los miembros de la comunidad participan, ni desean participar.

El Kogi que conoce profundamente la Ley de la Madre, es una persona especial no sólo por el hecho de conocer genealogías, mitos, sino porque dentro de la comunidad se le reconoce la lucha que ha venido realizando en la adquisición de ciertos dones que lo colocan en un papel y rol privilegiado. Su vida ha sido la constante búsqueda del paso del no-ser al ser.

La vida de un místico Kogi se inicia y es el comienzo de una ascensión en la cual el cosmos le parecerá cada vez más unido, cada vez más coherente, salpicado y lleno de fuerzas espirituales, (La Madre, las Madres, los Padres, los Dueños) unidas y contenidas de la mano de la Madre. Concepto y proceso que se expresará en la palabra yuluxa, yuluka-estar de acuerdo, y a la que se unirá el concepto e imagen de áluna.

Casi la totalidad de los informantes están de acuerdo en afirmar que el aprendizaje del mama es en extremo dificultoso. Algunos hombres adultos ven con cierto fastidio las restricciones rituales por las que tienen que pasar los aprendices a mama. Muchos reconocen, la categoría de hombres especiales que los aprendices adquieren, y que se palpa en los poderes sobrenaturales que poseen, y con los cuales manejan y dirigen la comunidad.

Al interior de la misma casta sacerdotal, existen desde luego diferencias. Hay mamas que saben más que otros y que son muy venerados dentro de las comunidades indígenas, e incluso en las de campesinos blancos. Desafortunadamente el hábito del licor también los ha afectado y, hoy por hoy, en palabras de Pedro de Narváez, un mestizo que lleva más de 23 años tratando con los Kogi de Taminaca: "...mire Felipe la verdad es que la mayoría de los mamas que valen ya han muerto. Actualmente sólo quedan tres o cuatro mamas que valen la pena".

Es importante mencionar que Pedro es un médico homeópata reconocido en amplias regiones de la Guajira y la sierra, su amistad con varios de los mamas Kogis es de muchos años e, incluso, suele decir que es ayudado en sus sanaciones por uno de los grandes mamas que ha habido en la sierra en los últimos años y quien ya murió; Pedro mantiene excelentes relaciones con la comunidad Kogi.

Lo dicho por Pedro, nos hace reflexionar sobre la aculturación entre los Kogi, además de registrar el hecho que para la región de Palomino el colono casi siempre siente y expresa un gran respeto por "el indio Kogi".

Yatukua o adivinar con agua[15]

En el caso del agua sus ricas tonalidades simbólicas son parte constitutiva del dominio de lo adivinatorio y a través de ella se accede simultáneamente a lo mágico y religioso; se descubre que, al menos, para los Kogi, estos dos ámbitos de la realidad no se excluyen del todo y son más bien indicativos de un movimiento que va de la mano.

El elemento acuático es de una importancia capital en el mundo Kogi. Es símbolo y elemento polivalente con hondas connotaciones religiosas. El agua es símbolo de la Madre:

"Ella era agua y agua por todas partes y ella era río, laguna, quebrada y mar y así ella estaba en todas partes" (mito de la creación). La Madre, la hembra universal se personifica en toda agua primigenia. Y es precisamente el agua, uno de los elementos más importantes en una de las variantes para adivinar, siendo la adivinación el deseo inconsciente de "estar en todas partes", con el fin de poder dominar y controlar.

La adivinación por Yatukua, requiere del elemento acuático y de una pequeña totuma de calabazo. Las respuestas se obtienen al introducirse una o varias cuencas arqueológicas, que al sumergirse producen una o varias burbujas que se interpretan como favorables o desfavorables.

Dentro de la cultura Kogi el agua es elemento femenino que se presta fácilmente a valoraciones positivas y negativas. Es símbolo de la muerte y de la vida. Si tenemos en cuenta que la cultura Kogi es de tipo feminoide; esta observación recalcará aún más la importancia del agua en el ritual adivinatorio; el agua dentro de este contexto es sangre y la sangre menstrual es agua femenina, sacra y copuladora.

El mama Kogi se encuentra, entonces, ante un objeto, que más allá de una simple calabaza, representa a un elemento líquido, lleno de posibles valorizaciones simbólicas y místico religiosas. El agua se constituye en una especie de espejo y facilita el redoblamiento de la conciencia del mama[16].

Ahora bien, es entonces el mismo antagonismo que el agua ejerce contra sí misma, lo que nos permite colocarla como elemento ambivalente, que se presta a múltiples interpretaciones, ya que el agua oscura jamás tendrá la misma significación que el agua clara y viceversa. Lo más importante es destacar el papel de agua, elemento

---

[15] Para el filósofo griego presocrático, el agua representa el principio de todas las cosas. La Biblia tiene frecuentes referencias al agua, recuérdese el episodio haciendo brotar el agua en el desierto. Ya en el rito cristiano el agua bautismal es símbolo de purificación. Según Eliade, los mitos referentes al diluvio llevan ligados la idea de un reinicio de la humanidad. San Francisco de Asis se refiere a ella como: "hermana agua, preciosa, casta y humilde. Los psicoanalistas; Jung, Baudouin y Dudley, al Igual que los Kogi, ven en el agua el símbolo de la maternidad; debido a que es de ella de donde surge la vida.

[16] Una situación parecida se observa entre los bambara en donde " el cuerpo del doble femenino, el dya, es ' la sombra sobre el suelo o imagen en el agua'. Para remediar el vuelo siempre nefasto de su sombra, el bambara ha recurrido al espejo acuático, 'se mira en el agua de una calabaza, y luego cuando la imagen es nítida la revuelve moviendo el recipiente, lo que envía al dya bajo la protección de Faro (el Dios benéfico) citado por Durand Gilbert. Estructuras antropológicas de lo imaginario. p, 94. En Dieterlen G. Essai sur la religión bambara, París, P.U.F., 1951. p, 59.

indudablemente femenino dentro de los Kogi, al interior de la misma práctica adivinatoria.

Otros importantes elementos materiales importantes en está variante adivinatoria son:

-Las Piedras. [17]

-El tipo de piedras. Generalmente cuarzos de carácter femenino o masculino con hondas implicaciones fálicas (cuentas arqueológicas).

-El número de piedras. Normalmente una cuenta arqueológica, usada propiamente con la totuma. Existen, sin embargo, otras piedras alrededor del espacio físico donde se lleva a cabo la adivinación. Pueden ser tres piedras, o bien que sostengan la totuma, o bien que sencillamente actúen como elementos sagrados dentro del ritual. El número tres, es número sagrado, no sólo entre los Kogi sino en muchos otros sistemas religiosos alrededor del mundo. Recordemos el concepto de trinidad cristiano; Padre, Hijo y Espíritu Santo. Por otro lado, el tres como número importante en la filosofía de las mutaciones China; tierra-hombre-cielo. Por supuesto, tampoco es posible olvidar el tres como elemento importante dentro de las hierofanías chamanísticas; sufrimiento, muerte y resurrección o infierno-tierra-cielo.

La tríada ha sido pues, un conjunto de tres divinidades, que buscan principalmente hacer sensibles a los ojos de las gentes los distintos atributos de las fuerzas divinas. Es un número que sirve para destacar la unidad de la esencia a través de la multiplicidad de la forma. La divinidad se representa en su unidad múltiple. Es en este sentido que es utilizado en el cristianismo; incluso a algunos pensadores erróneamente, como en el caso de Engels, vieron en la tríada cristiana, elementos politeístas, que como se sabe, no corresponden a la realidad del dogma trinitario.

---

[17] Las piedras en el judaísmo y cristianismo han tenido una importancia capital.
Similarmente a como sucede entre los Kogi han sido utilizadas a manera de ofrenda:
"Y ahora , ven celebremos un pacto, yo y tú, y tiene que servir de testigo entre yo y tú. Por consiguiente, tomó Jacob una piedra y la erigió como columna. Entonces Jacob dijo a sus hermanos: recojan piedras y ha hacer un majano. Después comieron allí sobre el majano. Y Laban empezó a llamarlo Jegarsahadutá, pero Jacob lo llamó Galled".(Genesis:31:44)
"Y en cuanto a la piedra que dio contra la imagen, llegó a ser una gran montaña y llenó toda la tierra".(Daniel: 2: 35)
En el cristianismo:
"Porque está contenido en la Escritura: '(Miren! Estoy colocando en Sión una piedra, escogida, una piedra angular de fundamento, preciosa; y nadie que ejerza fe en ella sufrirá desilusión de manera alguna".(1 Pe: 2: 6)
Eliade nos dice: "Nada más inmediato y más autónomo en la plenitud de su fuerza, nada más noble ni más aterrador que una roca majestuosa, que un bloque de granito audazmente erguido. Ante todo, la piedra es si siempre la misma, subsiste, y lo que es más importante: pega. Una roca, una piedra son objetos de devoción y de respeto, porque representan o imitan algo, porque proceden de otro lugar. Su valor sagrado se debe exclusivamente a ese algo o ese otro lugar, nunca a su existencia misma. Tratado de historia de las Religiones, 1959.

En los Kogis, la tríada bien se puede prestar a destacar el papel del padre, la madre, o el hijo; o incluso la de los dos principios generativos: el masculino y el femenino, simbolizado en el tres, como la unión de estos dos principios y fuentes de vida. El concepto cósmico y filosófico de la dualidad ó de la tríada, es, pues, una constante de todas las religiones naturalistas. La tríada es un conjunto que permite su descomposición en otra serie de números, tal como el nueve, número cultural de los Kogi. Recordemos la importancia de este número al interior de la cultura, además de ver el papel vital del nueve en todas las hierofanias chamanísticas. El universo de los Kogis está compuesto de nueve mundos; la madre tiene nueve hijas. Además fueron nueve los padres del mundo. Las ceremonias de este pueblo duraban tradicionalmente nueve, dieciocho o treinta y seis días. Los kuivi, según la monografía de Reichel, estudiaban nueve o 18 años. La Cansamaria tiene nueve niveles representativos de la tierra. En fin, el número nueve ha de ser vista como una tríada expandida.

4. NOCIONES ADIVINATORIAS

El tema cultural de la adivinación es fundamental en el mundo Kogi. La asociación cultural con este espacio sagrado, se observa en toda la sierra, y hace parte de los tres grupos indígenas. Hasta cierto punto se ha de considerar como un saber esotérico, vinculado principalmente a los hombres; pero que necesariamente no excluye totalmente a la mujer de su participación. Ya que algunas mujeres esposas de mamas, son también reconocidas como adivinas, por los miembros de la comunidad. Un Kogi hablando de una de ellas llega incluso a referirse a ella, como "mama Luisa, que vive allá en Don Diego". Datos importantísimos que abren posibilidades a un corpus teórico sobre "magia femenina", por lo menos inicialmente al nivel de las mujeres de los mamas, ya que es en algunas de ellas que la comunidad abiertamente reconoce sus poderes.

Las fluctuaciones de la vida cotidiana de estos pueblos, al igual que sus sistemas políticos e ideológicos, se ven sustentados y validados por la elaboración de conceptos espacio-temporales de carácter adivinatorio. El sistema adivinatorio requiere de un aprendizaje profundo, y de una extraordinaria dinámica en su aplicación y uso. Haciéndose evidente su aplicación cotidiana, principalmente en las actividades de subsistencia de carácter ordinario, de la misma manera que en el marco de la experiencia ritual. El adivino (ituin) Kogi al pensar en el futuro, mediante diversas técnicas de adivinación acude a la contemplación de solsticios, equinoccios, y salidas del sol en el horizonte. La adivinación como práctica social se mantiene en un régimen de la representación diurna exclusivamente, y se tienen que afirmar que, al menos para los Kogis, la adivinación nocturna no es tan frecuente. De todas maneras, el lugar que ocupa la noche en un movimiento previo o posterior a la adivinación diurna, podría ser más complejo de lo pensado hasta aquí, ya que la relación Kogi-mundo nocturno, a partir tan sólo de la luna o las estrellas, muy seguramente tiene importantes consecuencias simbólicas, que incluso podrían afectar el régimen de la representación diurna de la adivinación.

En cuanto al uso de coca en el ritual adivinatorio, su uso es fundamental; tanto en el terreno de la mascada, como en el aspecto de los actos del agente principal, y de la relación y vínculos que mantiene con los rituales espaciales condicionales, de la misma manera que sobre los medios materiales de la adivinación. Ya que según un informante

es usual mascar coca previamente al acto adivinatorio, como también utilizar hojas de coca en la "bendición de la totuma", actividad que se lleva a cabo trazando una serie de círculos alrededor de ella. La adivinación requiere de la mambeada de coca, y llegan a afirmar los indígenas que "sin hayo no poder adivinar".

De todas maneras, en este tipo de actos rituales del agente principal, no se ha de olvidar que entran en juego factores tales como la personalidad del adivino que, sin duda, enriquecerá el ritual, con elementos personales, que se podrían prestar a generalizaciones de tipo deductivo que no serían del todo correctas. Por ejemplo, un mama puede bendecir la totuma con hojas de coca, otro no incorporará este elemento dentro de sus actos.

Durante el proceso de adivinar sólo es utilizada una cuenta en donde:

"La piedra saca y dar vueltas, alrededor del agua, luego se bota y después mirando que dice, o que hace, esto no se puede hacer de noche, sólo por las mañanas. Se hace por el día, sólo hasta las doce, todos los días, generalmente. Se dan varios círculos. Si salgo a caminar, yo pregunto, para si caminar, sale una burbuja. Si no sale burbuja decir que no caminar. Si sale burbuja grande, te pasa alguna cosa mala, te cortas, te caes. Si sale una burbuja chiquita, alguna cosa te encuentras en el camino, una culebra". Martín Alimaku.

En palabras de Martín el tiempo que se lleva para ser mama son 7 o 9 años, dependiendo de lo que uno quiere aprender, durante esté tiempo "aprender varias formas para adivinar". Él en este momento sólo conoce una forma para adivinar, pues dice que hace sólo un año que está aprendiendo. Hay un gran énfasis en el adivinar para caminar, al igual que para trabajar. En la etapa de aprendizaje en que se encuentra no conoce las implicaciones simbólicas de más de una burbuja. Su proceso de aprendizaje solamente a llegado hasta una burbuja.

Haciendo un pequeño paréntesis, es muy probable que el proceso de aprendizaje del "kuivi", pueda tener elementos que lo ubiquen como nacimiento místico, tomando el término prestado de Eliade; y que describiría la transformación del novicio en embrión para hacerle renacer a continuación. Los procesos de iniciación entre los sacerdotes Kogi prácticamente no han sido estudiados; circunstancia que nos impide ver totalmente como el Kuivi se vuelve un ser social responsable. Es necesario, pues, profundizar en los procesos de aprendizaje de los candidatos a adivinos o mamas; buscando en lo posible paralelos de comportamiento con un "regressus ad uterum", que podría consistir en la reclusión del neófito en una cansamaria identificada con el útero de la tierra madre. Está reclusión, como lo demuestra la etnología, podría buscar la abertura del espíritu, o el acceso a una nueva forma de existencia. De todas formas, son pocos los datos de este fenómeno para los Kogis y demás grupos de la sierra.

La totuma es, sin duda, un objeto ceremonial, que estará acompañada de otros objetos sagrados o rituales, como los discos de adivinación, que tendrán ante todo una función mnemotécnica. Está totuma estará muy seguramente impregnada de connotaciones fálicas, debido a su forma circular y ovalada, que la asemejará a un útero. Además, no se debe descartar que en tiempos pretéritos, existiesen totumas ceremoniales de cerámica.

Antiguamente los mamas del Tuxe Kurcha eran los únicos a los que la Madre les permitía efectuar ofrendas al agua. Volvemos a ver la importancia del agua y las piedras,

elementos que como ya hemos visto, son fundamentales al interior de la práctica adivinatoria.

5. ASPECTOS EXPERIMENTALES

Con el fin de conocer mejor la naturaleza de la adivinación con agua y totuma o Yatukua, se experimentó durante un tiempo con una pequeña totuma con agua, a la que se le introdujo inicialmente una piedra pequeña, y luego una cuenta arqueológica similar a la que usan los adivinos Kogi. Se buscó determinar, si el tamaño, forma y manera de arrojar la piedra o cuenta, determinarían el número y secuencia de burbujas producidas. Por otro lado, se buscó indagar si podría existir algún tipo de manipulación en este tipo de oráculo. ¿En qué medida se podría controlar la emersión de burbujas por parte del adivino? En ultimas buscaba la forma de aproximarme siquiera a los elementos materiales que hacen parte del Yatukua, de la misma manera que a las posibles sensaciones que de ella podrían emanar en el operador. Fueron ensayos, producto de las horas de ocio y espera en la Sierra. De todas maneras, a pesar de lo sencillo de estos aspectos experimentales, importantes observaciones y conclusiones surgieron de ellos[18]. Veamos algunos de los resultados que de manera indirecta nos hablan de lo que acontece en el ritual de yatukua:

- Proceso simbólico de interpretación de burbujas.
- Marco aleatorio en lo referido a la emersión de burbujas.
- Posibles manipulaciones interpretativas por parte del agente durante el acto mágico.

[18] Para algunos estos experimentos pueden ser vistos como inocuos, producto del trabajo de un "antropólogo ocioso". En el fondo se plantean como un marco hipotético que no he pretendido comprobar ni falsear, incluso habiendo participado en algunos rituales adivinatorios. Los comentarios a lo ocioso que muchos de mis colegas materialistas pueden hacer se ajustan a la típica mentalidad racional e inquisitorial que todo los quiere medir desde la obtención de datos. Yo acudo a un tipo de triangulación simbólica hipotética basada en entrevistas, diálogos r interpretaciones sostenidos con miembros de la comunidad Kogí y otras personas durante unos diez años y que me han servido para construir una interpretación especulativa indirecta,y hermenéutica. Reconozco la necesidad de saber con certeza como lo hacen e interpretan los adivinos Kogi. Por ahora, necesitamos de matrices de interpretación que valoren estos conocimientos. Para fortuna de los Kogi y en desmérito del anhelo disecador de la ciencia occidental, el ritual de yatukua es uno de los campos más sagrados y mejor protegidos que tienen los Kogi. Yo hubiera deseado fundamentar más el trabajo a los Carlos Castaneda (es decir a la americana con el típico ejemplo de un antropólogo que es "iniciado") o sobre la base de las observaciones del trabajo de los adivinadores Kogi, desafortunadamente no ha sido posible, ya que los Kogi y los otros grupos serranos nos están interesados en hablar ni en transmitir a sus "hermanitos menores" estos conocimientos. Para acceder a ellos se necesita de rituales de iniciación que sólo algunos Kogi realizan.

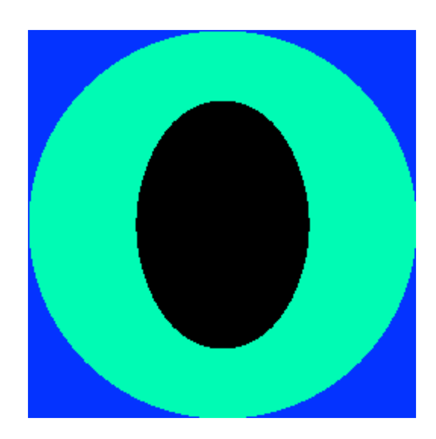
- Polivalencias interpretativas dadas por el peso de la cuenca arqueológica, forma, tamaño, número de cuentas, tiempo sobre el agua, dirección/movimiento de las burbujas sobre el agua, unión o desunión de burbujas, forma y tamaño de la calabaza y lugar de introducción de la cuenca en la calabaza. Todas estas variables generan un marco rico en posibles imágenes y símbolos.

- Condicionantes subjetivos dados por el rango, jerarquía y conocimiento del mama.

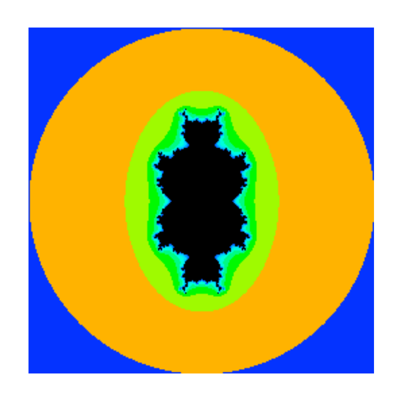
Hoy sabemos, que dentro de la teoría del caos, los movimientos descritos pueden algorítmicamente visualizarse (ver ilustración) con el manejo de formulas matemáticas que dan cuenta de la complejidad de lo aleatorio y de la estructura caótica. Sobre la base de las ecuaciones de Mandelbrot podemos deducir y ejemplificar los resultados de nuestro experimento. En el fondo las ecuaciones de Mandelbrot nos recuerdan que las imágenes que alcancemos a observar dependen del afinamiento de nuestra capacidad óptica.

En donde z=n/3 r= 2.5 I= 2.5 y –2.5

Ejemplo 1. El calabazo con agua y una burbuja (tres interacciones):



Ejemplo 2. El calabazo con agua y 10 interacciones manteniendo la misma formula anterior.



Ejemplo 3. Sobre la base de las formulas del atractor de Lorenz, y partiendo de mil pruebas experimentales como las trabajadas para la cuenca arqueológica similar a la del mama, podemos visualizar la estructura caótica dada en los resultados de los experimentos. Gráficamente podemos expresar los resultados de los experimentos así.

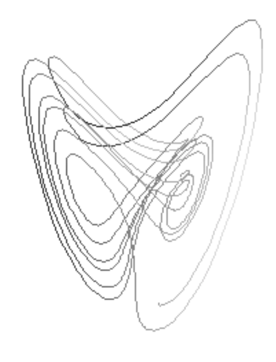
En donde:

Coordinadas iniciales x, y, z= 2, 7, 2

Coefficientes:

dx/dt= -ax+az, dy/dt=bx-z-yx, dz/dt=-zy+xy

a=5
b=15
c=1



Lo importante es entender como, desde la utilización de prácticas mágicas con estructura caótica, un grupo humano define la conducta, los paisajes y la configuración de un universo cultural.

El oráculo que analizamos es de una elevada complejidad. Voy a tabular algunos datos sobre la base de la escala geográfica de la Sierra Nevada de Santa Marta y los

extrapolaré con el fin de hacerlos manejables. Se asumirá metafóricamente que la Sierra puede ser visualizada como un gran calabazo, hecho que es corroborado por parte de algunos de los entrevistados. Como sabemos, la Sierra está situada entre los 10 y 11 grados de latitud norte y entre los 72 y 74 grados de longitud oeste. La primera intuición que tendrá que ser corroborada de manera más concreta en futuros trabajos de investigación es que el calabazo puede prestarse a ser manejado, incluso por los adivinos Kogis, como un sistema de posicionamiento geográfico. Quiero demostrar esa hipótesis a partir de los siguientes datos, que serán manejados posteriormente desde un criterio de georeferenciación (ver figuras 1 y 2). La escala que utilizamos, entendida como macrocosmos es la de la Sierra Nevada de Santa Marta (21,158 kilómetros cuadrados y una base triangular de 120 Km.), la escala en la que se yuxtapone dicho macrocosmos es la de un calabazo (20 centímetros de diámetro) que viene siendo sometido al ritual adivinatorio que hemos descrito y que actúa como microcosmos serrano. En la tabla siguiente, la referencia a las latitudes y longitudes tiene la finalidad de ubicar hipotéticamente el punto espacial de emersión de la burbuja(s) según los puntos geográficos ya mencionados. Las otras variables de la tabla indican el comportamiento físico más importante de las burbujas: número, tiempo, tamaño, movimiento. Es importante recalcar que otras dimensiones del contexto adivinatorio no se están teniendo en cuenta, tales como la subjetividad del mama, o del cliente que acude donde el mama.

No. Prueba	**Latitudes**	**Longitudes**	**No. Burbujas**	**Tiempo Seg**	**Movimiento**	**Tama**
1	10°35'20"	72°12'	1	3	Rotacional estático	1
2	10°12'	72°23'15"	1	2	Norte	1
3	10°45'20	73°12'	2	1	Sur	2,1
4	10°8'23"	73°39'44"	4	5	Nor-oriente	1,2
5	10°50'12"	72°21'12"	5	2	Nororiente, norte,sur	1,2
6	10°23'35"	72°13'45"	2	4	Sur, este	2
7	10°19'50"	73°56'	2	2	Sur	1,2
8	10°38'	72°8'16"	3	4	Sur-oeste	1,2,3
9	10°2'	72°19'45"	2	2	Sureste, norte	2
10	10°49'33"	73°42'55"	3	3	Noroccidente, sur, este	1,2

Los datos que hacen parte de esta tabla se sometieron a un manejo de posicionamiento geográfico, que abre infinitas posibilidades de análisis y que ante todo nos permite entender los ricos marcos interpretativos que de manera concreta se desprenden de la adivinación por yatukua. Desde luego, que en futuras investigaciones se tendrá que acceder a mayor información etnográfica para profundizar en los aspectos mencionados (ver figuras 1 y 2).

Es importante tener en cuenta algunas de las principales características de los sistemas complejos o caóticos que se expresan en este caso en las prácticas mágico-

religiosas de los Kogi . Las características que citare a continuación son aplicables a las prácticas adivinatorias de yatukua (en Hayles, 1993 citado por Barajas, 2000:333).

- Los sistemas complejos no obedecen a una linealidad: la relación causa efecto no es directa; una causa pequeña, un cambio aparentemente insignificante, puede producir un efecto de diferente magnitud.

- Son sistemas sensibles a las condiciones iniciales; son, al mismo tiempo, deterministas e impredecibles.

- Poseen mecanismos de realimentación que crean circuitos en los que la salida revierte hacia el sistema como entrada.

- Poseen alta diversidad en fuentes y flujos de información. Cada nueva información pone severos límites a la predictibilidad, pero asegura la constante variedad y riqueza de la estructura.

- En los sistemas complejos el orden y el caos se relacionan de dos formas: sea porque del caos emergen estructuras organizadas o porque existe un orden oculto dentro del sistema, que contiene estructuras profundamente codificadas. Estas se caracterizan por combinar azar y orden; se constituyen en tendencias organizadoras en el interior del sistema.

6. CONCLUSIONES

Como ya lo había planteado antes, el universo adivinatorio del mundo Kogi es virtualmente inagotable. Seria importante que su dinámica se estudie, desde varias perspectivas, y desde diferentes enfoques multidisciplinarios; ya que éste es un terreno fértil para filósofos, psicólogos, en fin para todo aquel pensador que esté interesado en conocer una práctica cultural que abarca una de las esferas de lo sagrado, que quizás resume, hoy por hoy, de la forma más rica y viva todo lo que el indígena serrano es, desde una perspectiva espiritual e ideológica.

A través del estudio de una actividad social y de las manifestaciones de ésta en lo sagrado, hemos podido ver los puntos de unión en el nivel de los conflictos individuales, y de sus directrices sociales, en el llamado plano de las estructuras. Se ha de considerar la adivinación como actividad social de carácter estructural y sintético del mundo Kogi, sin descartar la posibilidad, de que esta actividad social haga parte de los otros grupos serranos (ijca, wiwa), con la misma intensidad y vitalismo con que ella se presenta al interior del grupo Kogi. Yo me atrevería a afirmar que sí, que éste es un elemento común a los grupos serranos, que en épocas pretéritas habrían tenido un ritual muy rico, unido sin duda a elementos de carácter chamánicos.

De todas maneras, siguiendo los pasos ya legendarios del Colegio de Sociología (Caillois, Bataille), hemos llegado por caminos no tan diferentes al estudio de una importantísima práctica social. En las manifestaciones de esta actividad hemos encontrado la presencia activa de lo sagrado, teniendo presente que lo sagrado rebasa el ámbito de lo

religioso, y que es a través del estudio de este sagrado, que hemos podido dar con los puntos de unión de los conflictos individuales, y los hechos sociales[19]. Este aspecto sagrado me ha dado cuenta del conflicto al interior de la comunidad Kogi, y por otro lado nos ha mostrado lo que el hombre Kogi quiere de su mundo, y lo que este mundo exige de él.

Tenemos pues que decir, que las prácticas adivinatorias hacen parte de la estructura social, la sostienen y la reproducen. Por otro lado, en ellas se destaca, a manera de espiral la evolución y el paso de la voluntad de conocimiento a la voluntad de poder que hay en el hombre. En síntesis, ellas representan, lo que Marcel Mauss, llama el hecho social total, y lo que la "sociología francesa" (Durkheim, Mauss) habrían tenido como carácter decisivo de las representaciones colectivas. De igual manera que como sucede entre los grupos azande del África, prácticamente ninguna empresa o actividad importante entre los Kogi, se emprende sin el beneplácito del oráculo. El oráculo es, pues, una de las instituciones más importantes de la vida social de estos pueblos, incorporándose tanto en los ámbitos de lo sagrado, como de las actividades de carácter profano.

Podemos incluso considerar las prácticas adivinatorias como modelos que buscan controlar dominantes posturales, ya sea de carácter cotidiano, tales como caminar o la misma sexualidad de los miembros del grupo. Además, gestos vinculados a la alimentación, debido a que sus temas tienen que ver con la alimentación del grupo, en los aspectos de siembras, cosechas, ciclos de recogidas de cosechas, etc. Por otro lado, la sexualidad, se ve afectada por las representaciones adivinatorias (relación sexo-comida, concepto freudiano), al igual que el manejo del bosque y su medio.

En la adivinación por agua o Yatukua nos encontramos con una sustancia simbólica de hondo carácter heracliteo o polivalente, del género metándrico, que sin duda se presta a una amplia manipulación al nivel del objeto simbólico. Esta forma de adivinar se debe considerar como una herramienta, como un producto material del hombre, que lo está relacionando con su medio, a través de un sencillo y simple objeto tecnológico, que sin duda se convierte en un esquema de afectividad del grupo consigo mismo, y con su medio. Esta forma de adivinar, se perfila como una herramienta de poder; pero a mi modo de ver, como herramienta de poder abierto, ya que todos los miembros del grupo pueden tener acceso a su uso. Su manipulación está preferiblemente en las manos de los mamas; pero de ninguna manera su manipulación es exclusiva a ellos. Es importante anotar que cualquier hombre adulto que desee aprender a adivinar, puede hacerlo. Incluso se conocen mujeres que tienen conocimiento de las artes adivinatorias al interior del grupo Kogi. De todas maneras, el conocimiento y uso del oráculo del calabazo, coloca al agente o adivino en una posición especial y privilegiada a los ojos de la comunidad y, porque no, a los ojos de sus vecinos los civilizados.

En la contemplación de las burbujas, es que mejor se nos manifiestan las polivalencias interpretativas de carácter multidimensional, que de ninguna manera operarán de una manera horizontalizante. El adivino interpreta, según su juicio, según la situación, y según la formación y entrenamiento que haya recibido.

A pesar de que existen parámetros interpretativos de carácter objetivo, tales como tamaño, número, tiempo, y duración de las burbujas en el agua, no se deben descartar los

[19] Durkheim nos define brevemente el hecho social de la siguiente manera: "Hecho social es toda manera de hacer, fijada o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior". Las reglas del método sociológico. Ediciones Bogotá, sin fecha, p. 32.

parámetros subjetivos, tales como la personalidad del adivino que lleva a cabo el ritual adivinatorio. En este punto hay que recordar las reflexiones de Badouin acerca de las posibles conexiones entre las imágenes y los pensamientos, y que se enmarcan perfectamente en lo que queremos destacar. Según él, existe una conexión horizontal, en donde una idea suscita varias imágenes, y otra vertical en donde una imagen suscita varias ideas, criterios aplicables al ritual adivinatorio. En fin, la adivinación entre el grupo Kogi es una de las categorías cognitivas más importantes, que, sin ser la única, bien valdría la pena seguir investigando, como uno de los abstractos utensiliares que mejor da testimonio de la rica universalidad del mundo Kogi (Durand; 1985: 191).

Ya en un plano más global y general, podríamos concluir que la adivinación dada su universalidad, puede considerarse natural al espíritu humano, pudiéndose incluso hablar de un Homo Divinans, o comunión arquetípica de los espíritus.

Para finalizar qué sea la poesía del "más allá", de aquel gran poeta alemán del ensueño, Holderlin, la que destaque las motivaciones ideales de este trabajo, en la voz de uno de sus héroes, Hiperion, en donde nos encontramos que dice en el primer fragmento, *"No hago más que adivinar sin poder encontrar, ¿Sabes lo que lloras? No lloras algo que haya desaparecido en tal o en cual año; no se puede decir exactamente cuándo estaba aún aquí, ni cuándo partió; si no que estaba aquí, que aún sigue aquí, está en ti. Tú buscas una época mejor, un mundo más hermoso".CITA*

EN LOS JARDINES AMBIENTALES DEL CRISTIANISMO

"Lo que conozco de las Ciencias Divinas y de la Santa escritura lo he aprendido en los bosques y en los campos. No he tenido otros maestros que las hayas y los robles"
San Bernardo.
Monje Cisterciense.
Padre de la Iglesia

INTRODUCCIÓN

El trabajo que voy a desarrollar intenta penetrar las estructuras de sentido existentes al interior del cristianismo en relación con su visión de naturaleza. Soy consciente de que la "atmósfera intelectual" en la que se mueven muchos pensadores académicos formados en las tradiciones marxistas, estructuralistas y postmodernistas son abiertamente hostiles a estas aproximaciones conceptuales. Por fortuna mi enfoque se nutre del sentir de la gente del pueblo colombiano y quiere ir más allá de lo que normalmente se trabaja en los departamentos de antropología del país marcados por el anhelo positivista y ateo de hacer ciencia a como de lugar, incluso si tenemos que sacrificar los imaginarios de nuestros padres y abuelos, negándole la posibilidad de expresión a discursos como el teológico, que tienen mucho que decir en el proceso de construcción social de nuestra patria. Quiero ilustrar que el mundo cristiano tiene valores vitales importantes en lo referido a su cosmovisión de naturaleza.

El proceso de investigación esta referido al análisis de elementos ambientales existentes en el discurso del cristianismo. Se analizaron textos bíblicos, y algunos pronunciamientos de miembros de la Iglesia cristiana desde una perspectiva histórica para verificar las posibles tendencias antiecológicas o ambientales al interior de la comunidad de creyentes en Jesucristo. Sin embargo, su propósito más profundo tiene que ver con la recreación de una imagen ambiental con hondas raíces místicas, que se expresa en la sensibilidad del ser humano por proyectar y sentir lo infinito y lo ininteligible que existe en lo divino, el cosmos, el hombre y la Tierra. Reconociendo que este sentimiento es universal, es decir católico, y que por tanto lo encontramos en diversas constelaciones culturales alejados en el tiempo y en el espacio, por ahora me limitaré a cavar en el pozo de la tradición judeo-cristiana que tiene una particular, singular e individual manera de expresar su catolicidad. Es oportuno, de todas maneras destacar y ubicar nuestro esfuerzo en la perspectiva de la valoración de los diálogos inter-religiosos y del fomento de los momentos ecuménicos que la humanidad en muchos espacios viene viviendo.

El trabajo surgió directamente de una relación personal de diálogo permanente con muchos párrocos de la Diócesis de Malaga-Soatá en el departamento de Santander y Boyacá (Colombia). En el marco de un proyecto ambiental, desarrollado con la Universidad Javeriana, me vi en la necesidad de hacerle explícito a un grupo de científicos y compañeros algunas visiones del cristianismo en torno a la relación ser humano-ambiente biofísico. El trabajo se desarrolló bajo un ritmo de cuestionamientos permanentes, ya que en diversas ocasiones el grupo de sociólogos, y antropólogos (mis colegas), se presentaban abiertamente contrarios a la incorporación de cualquier temática que tuviera que ver con lo religioso. En el terreno personal, eso implicó varias "censuras"

temáticas impuestas por las autoridades que en su momento tuvieron la dirección del proyecto.

Algunos de los contenidos de esta investigación se desarrollaron con sacerdotes, catequistas campesinos y otros funcionarios. En general en esos procesos de comunicación, el nivel de interés por parte de los sacerdotes de la Diócesis fue realmente muy grande. Incluso, uno de esos sacerdotes, el padre Rafael Duarte, trabajó en su momento los procesos pastorales de la parroquia de Boavita (Boyacá), bajo enfoques inspirados en la teología de la tierra. En lo concreto, eso se plasmó en el accionar de un párroco, que elaboró sermones ambientales, complementados con la distribución de humus de lombriz, entre otras cosas, entre su feligresía. En lo personal, tuve el honor en el año de 1995 de hablar en el sermón de la misa en la parroquia de San Mateo ante un público de campesinos. Todas esas experiencias me han llevado a justificar plenamente la importancia del tema, especialmente cuando reconocemos que estamos ubicados en una geografía cultural, que a lo largo de los últimos quinientos años, ha querido ser sembrada con palabras y enunciados cristianos[20].

Sin pretender ser totalmente exhaustivos, buscaré establecer un marco doctrinal general que permita abrir unos canales de comunicación que partan del reconocimiento del principio fundamental de la autonomía de las realidades terrenas, buscando destacar la gran responsabilidad que se le impone al hombre al hacer del mundo un lugar más conforme con la dignidad que ostenta como hijo de Dios.

El trabajo se hace desde una posición de fe que no implica que no podamos hacer antropología. Sencillamente buscamos enriquecer el diálogo entre ciencia y fe, asumiendo mi compromiso como antropólogo cristiano.

1. CONTEXTO HISTÓRICO

Tenemos que reconocer de entrada que la actitud de veneración hacia la creación la encontramos en muchos santos, teólogos y poetas en el seno de la tradición cristiana; sin embargo, la idea y el sentimiento general de veneración no ha sido el dominante; en general, la elaboración de una teología sistemática profunda sobre la creación esta aun ausente en la mayoría de los teólogos cristianos importantes. Desde luego, que los mejores fundamentos para ese ejercicio están dados principalmente en las escrituras bíblicas y en la vida de Jesús.

Es frecuente encontrar argumentos que buscan la raíz de la problemática ambiental contemporánea en una supuesta actitud de arrogancia judeocristiana hacia la naturaleza[21]. Desde que el historiador norteamericano Lynn White Jr., publicara en la revista *Science* el artículo titulado *"The Historical Roots of our Ecologic Crisis"*, podemos ubicar a partir de ahí claramente dos campos de análisis bíblicos que son antagonistas (1967: 1203-07). En el primer bando, se encuentran los que entienden la cosmovisión bíblica como

---

[20] El trabajo se plantea desde un horizonte geográfico amplio, pero vengo trabajando en proyectos ambientales y desarrollo rural en las Provincias del Norte y Valderrama en el departamento de Boyacá desde el año de 1992.

[21] Naturaleza la entendemos como *oikos*, la casa, el hábitat. Lo divino y lo humano están incluidos en la naturaleza.

estrictamente tiránica en relación con el control humano sobre la naturaleza y para ello se apoyan en una interpretación literal de *Gen. 1: 26-28*. El otro bando, por el contrario interpreta esos mismos versos enmarcados dentro del contexto de la idea de una misión de salvaguardia del hombre con respecto a la naturaleza. De todas maneras, según White, la brutal explotación técnica de que ha hecho objeto a la naturaleza el hombre occidental se debe a la funesta influencia del nexo judeocristiano entre el destino del hombre a la semejanza con Dios y a la misión de dominar la naturaleza.

En la actualidad, el anterior debate viene siendo matizado ante el desarrollo de los estudios y la hermenéutica bíblica (Ehrenfeld y Bently, 1985: 38-52; Schwarzschild, 1984: 347-62; Yi-Fu Tuan, 1970: 244-49; Glacken, 1967: 166; Attfield, Sin Fecha: 25). Bajo ese contexto el argumento que culpabiliza a la tradición judeocristiana ha sido seriamente cuestionado y algunos pensadores, consideran que ya no se trata tanto de culpabilizar al judeo-cristianismo sino a la civilización grecolatina (Passmore; 1974). Investigadores aún más osados, como Jeanne Kay, plantean la necesidad de analizar e interpretar la Biblia desde una perspectiva sincrónica, esto es, a partir de la comprensión de ella como un trabajo de literatura antigua y, adicionalmente, interpretarla desde una perspectiva geosófica; es decir, entenderla a partir de las propias perspectivas existentes en la Edad de Hierro (1988). Muchos de los pensamientos teológicos modernos provenientes de la apologética cristiana abren el camino para una nueva resacralización de la naturaleza. Por ejemplo, para John Cobb, uno de los más destacados teólogos norteamericanos, la situación mundial, exige del cristiano más responsabilidad hacia la conservación de la naturaleza (en: Pannenberg, 1993: 96). En esa misma línea, pero aun más radical podemos encontrar la obra "neopagana" del teólogo brasilero Leonardo Boff que elabora un discurso teológico en relación con la visión sistémica del mundo que podemos encontrar en pensadores como James Lovelock.

Considero, adicionalmente, que es necesario superar la visión de ciertos ecologistas y científicos contemporáneos que rechazan cualquier acercamiento a los libros bíblicos; se piensa por parte de ellos que la civilización occidental, inspirada en el cristianismo y el judaísmo, han justificado procesos destructivos y de dominación de la naturaleza a partir de la sentencia bíblica: "Henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados, sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra". Considero que una lectura superficial y poco profunda del anterior versículo puede justificar dichas acciones. Por el contrario, una exégesis y hermenéutica adecuada y correcta, y que entienda el sociomorfismo, propio de la época pastoril en la que vivían los Israelitas, podrá captar en el anterior mandato un precepto administrativo, de manejo y cuidado de la naturaleza. La relación de reconocimiento y de reencuentro fraterno con la naturaleza es un reto para hoy. El explícito mandato divino de dominar sobre la naturaleza no significa una autorización para expoliar a la naturaleza no humana y aprovecharla egoístamente. Lo cierto es que muchos han caído en la tentación de calificar negativamente el mandato divino y de calificarlo como abiertamente contrario a una visión ambiental del mundo. Es importante tener en cuenta, como un elemento axiológico de la visión cristiana del mundo, la altísima estima del hombre individual. La persona humana, posee una importancia radical en la cosmovisión —el hombre es hecho a imagen y semejanza de Dios—; Jesús, como nos dice Pannenberg, tiene como centro de su predicación al hombre individual, como lo evidencian muy claramente sus parábolas acerca de la oveja perdida, de la moneda perdida y del hijo pródigo (Lc 15). Siguiendo a Pannenberg encontramos la siguiente afirmación que resulta muy esclarecedora: *"Esta*

estima del hombre individual se expresa también y no precisamente en último lugar, en la esperanza judía y cristiana de la resurrección, en la medida en que el contenido de ésta es la participación de los individuos que en las generaciones pasadas estuvieron unidos a Dios en el cumplimiento de la historia de la humanidad que se realiza en el reino de Dios. Pero la alta estima en que se tiene a la vida del hombre individual no se sigue en modo alguno el desprecio de la naturaleza extrahumana" (p. 97).

Es importante tener en cuenta, que solo a partir del siglo XVIII, cuando el hombre moderno en su autocomprensión de si mismo se desvincula del Dios creador bíblico es que el mandato divino se interpretó como un poder para disponer ilimitadamente de la naturaleza. Evidentemente esto sucedió en una civilización de raíces cristianas, que experimentó un proceso histórico y cultural caracterizado por la ruptura del orden trascendente y la desacralización de la naturaleza. Pero como nos dice Pannenberg, "es injusto achacarle globalmente a la cristiandad occidental esta perversión del encargo bíblico y el desconocimiento de la función de delegación y representación que comportaba. Ha sido sólo la emancipación del hombre moderno de la revelación bíblica la que ha convertido el encargo bíblico en un sentimiento plenipotenciario de la naturaleza para ser usada a capricho" (p.97).

Ahora, es importante que retengamos que la noción de naturaleza en el cristianismo, es el producto de una serie de reelaboraciones surgidas del platonismo, la soteriología helenística, la gnosis, las creencias mágico-astrológicas, el galenismo, el aristotelismo y de otras corrientes árabes, que ejercieron fuertes influencias en la construcción de una filosofía cristiana sobre la naturaleza. La naturaleza, la *physis*, es una dimensión que se puede captar en el "libro de la escritura", cuyas "páginas divinas" están abiertas a los doctos; por el contrario, el "libro de la naturaleza" se interpretó especialmente con san Agustín, como accesible a todo tipo de personajes. Paolo Casini, dice que en antítesis con la interpretación estrictamente teológica y simbólica, se desarrolló en otros pensadores cristianos un monismo naturalista que tuvo en cuenta en sus visiones la existencia de poderosas fuerzas en el campo del mundo natural (1977: 82).

2. FUNDAMENTACIONES BÍBLICAS PARA UNA EXPERIENCIA CRISTIANA DEL COSMOS

Las siguientes reflexiones surgen a partir de la lectura de algunos textos de la *Biblia* que nos remiten a consideraciones ambientales; se busca con ello confrontar algunas citas de*l Antiguo* y del *Nuevo Testamento*. Cada uno de los libros que estructuran la Escritura, tal como están escritos, son inspirados por Dios y son útiles para enseñar (2 Tm 3,16). Interesa tener en cuenta, que la relación hombre-cosmos-naturaleza es una de las grandes constantes de la *Biblia*; las intervenciones históricas de Dios alcanzan siempre una resonancia cósmica que se expresan en el plano social, material y natural en el que se mueve el hombre. Dios se expresa en la historia humana sin llegar a ser un personaje intervencionista. En este sentido, cada uno de los libros de la Biblia nos ofrece y nos entrega una particular enseñanza. En lo relativo a la relación hombre-cosmos-naturaleza, los salmos, oraciones cantadas por el pueblo judío, nos relatan y conectan con el mundo de la creación que se narra en el Génesis: Los cielos pregonan la gloria de Dios, y el firmamento proclama la obra de sus manos (Sal 18,1), y en el salmo 23: La tierra y todo

lo que contiene es del Señor; el mundo y todo lo que lo habita, Él lo fundó sobre los mares (Sal 23,1-2).

Sin duda alguna, el mensaje de Dios se dirige a la tierra y al hombre:

"*Mas tu (oh hijo de hombre! profetiza acerca de los montes de Israel, y dirás: montes de Israel, escuchad la palabra del Señor".*
"Esto dice el Señor: Porque el enemigo ha dicho de vosotros: bueno, bien está: se nos han dado a nosotros como herencia los eternos montes de Israel:
"Por tanto, profetiza y di: esto dice el Señor Dios: porque vosotros habéis sido asolados y hollados por todas partes, y habéis venido a ser como herencia de otras naciones, y andáis en boca de todos, hechos el escarnio de la plebe:
"Por tanto, oíd (oh montes de Israel! la palabra del Señor Dios: Esto dice el Señor Dios a los montes, y a los collados, a los arroyos y a los valles, y a los desiertos, y a las murallas derrocadas, y a las ciudades abandonadas que han quedado sin moradores, y son la mofa de todas las demás naciones circunvecinas.
"He aquí lo que el Señor Dios dice: en medio del ardor de mi celo he hablado yo contra las otras naciones y contra toda la Idumea; las cuales llenas de gozo se han apropiado para si, y con todo su corazón y voluntad, la tierra mía, y han arrojado de ella a sus herederos para saquearla.
"Por tanto profetiza acerca de la tierra de Israel, y dirás a los montes y collados, a los cerros y a los valles: esto dice el Señor Dios: he aquí que yo he hablado en medio de mi celo y furor, porque vosotros habéis sufrido los insultos de las naciones.
"Por lo cual esto dice el Señor Dios: Yo he levantado mi mano, jurando que las naciones que están alrededor vuestro, ellas mismas llevarán sobre sí su ignominia.
"Vosotros, empero (oh montes de Israel! brotad vuestros pimpollos, y producid vuestros frutos para el pueblo mío de Israel, porque está ya cercana su vuelta del cautiverio:
"Porque vedme aquí hacia vosotros me vuelvo, y seréis arados y sembrados.
"Y multiplicaré en vosotros la gente y toda la familia de Israel, y las ciudades serán pobladas, y los lugares arruinados se restaurarán.
"Y os henchiré de hombros y de bestias; que se multiplicarán y crecerán, y haré que seáis poblados como antiguamente, y os daré bienes más grandes que los que tuvisteis desde el principio: y conoceréis que yo soy el Señor.
"Y os conduciré hombres, os traeré el pueblo mío de Israel, y éste os poseerá y heredará, y vosotros seréis su herencia, y nunca más volverá ésta a quedar privada de ellos.
"Esto dice el Señor Dios: por cuanto dicen de vosotros que sois una tierra que devora los hombres, y se traga sus gentes.
"Por eso en adelante no podrá decirse que tu (oh tierra de Israel! te comas más a los hombres, ni mates más tu gente, dice el Señor Dios.
"Pues yo haré que no oigas más los insultos de las naciones, ni tengas que sufrir ya los oprobios de los pueblos, ni pierdas jamás tus habitantes, dice el Señor Dios." (*Ez 36, 1-15).*

Se hace necesario tener en cuenta en las lecturas que hagamos del Antiguo Testamento, la presencia permanente de alusiones y de imágenes simbólicas de carácter cosmobiológico; en múltiples pasajes se ilustra la relación del hombre con la naturaleza, mostrándose claramente que el mensaje bíblico es homocentrico en un primer lugar. Sin embargo, las relaciones de lo divino con la naturaleza excluyen en algunas oportunidades la referencia a lo humano, dándole con ello un mensaje cósmico, mucho más amplio de lo que podríamos encontrar en una sociedad pastoril y por lo tanto poco igualitaria. En este sentido, es necesario enfatizar que el mandato de dominación del *Génesis 1: 26 y 2: 19* dado Adán sobre la biota, sólo puede ser comprendido entendiendo el trasfondo cultural y el ethos de un pueblo que pocas relaciones simétricas había experimentado por su condición de sociedad jerarquizada. Esas expresiones culturales se van a plasmar en diferentes textos de la Biblia.

En el mundo bíblico, Adán domina sobre Eva, los patriarcas sobre sus extensas familias y sirvientes y los reyes sobre las naciones. El sol domina sobre el día y la luna sobre la noche *(Gen. 1: 16)*. Leviatan aparentemente domina sobre el mar *(Job 40: 25-32, 41: 1-26)* y Behemoth, el mundo de los animales terrestres *(Job 40: 15-24*) y Dios domina sobre todo (*Job 38: 25-27, 39: 9-13; Ecles 11: 5)*. Sin embargo, sobre la idea de dominación también encontramos un mensaje que nos habla de un cambio profundo en las relaciones entre los seres vivos:

> *"Habitará el lobo juntamente con el cordero; y el tigre estará echado junto al cabrito; y el becerro, el león y la oveja andarán juntos, y un niño pequeño será su pastor.*
> *"El becerro y el oso irán a los mismos pastos; y estarán echados en un mismo sitio sus crías: y el león comerá paja como el buey":*
> *"y el niño que aún mama estará jugando en el agujero de un áspid: y el recién destetado meterá la mano en la madriguera del basilisco.*
> *"Ellos no dañarán ni matarán en todo monte santo; porque el conocimiento del Señor llenará la tierra, como las aguas llenan el mar."* (*Is 11, 6-9*)

El mundo no humano participa también de las bendiciones de Dios. Es el hombre el que impide que las energías trinitarias que expandan universalmente:

> *"Y el Señor enviará lluvia a tus sementeras, en cualquier parte de la tierra en que hayas sembrado; las mieses darán abundante y rico trigo; y al mismo tiempo hallarán tus corderos pingues y dilatados pastos en tus heredades.*
> *"Y tus bueyes y pollinos que trabajan la tierra, comerán el pienso mezclado con variedad de granos, del modo que aventados de la era, o limpios de paja.*
> *"Y de todo monte alto y de todo collado elevado correrán arroyos de fértiles aguas en el día aquel en que habrá gran mortandad, cuando habrían caído las torres.*
> *"Y la luz de la luna será como la luz del sol, y la del sol será siete veces mayor que sería la luz reunida de siete días; en aquel día en que el Señor habrá vendado la herida de su pueblo, y sanado la abierta llaga (Is 30, 23-26*).

Uno de los problemas que se le achacan a la Biblia por parte de algunos ambientalistas es la censura que establece al animismo y a la adoración de la naturaleza. Se considera —desde la ideologizada confusión del mundo secularista— que los pueblos

politeístas y animistas son *sine quo non* más ambientalistas que los pueblos monoteístas. Reconociendo que la Biblia, en ocasiones, censura la adoración de objetos celestiales, piedras o de las imágenes animales egipcias, y que condena severamente la veneración de imágenes manufacturadas, los aspectos de la naturaleza y de sus paisajes siempre le proporcionaron, tanto a judíos como a los pueblos politeístas vecinos, soportes para posibilitar la expresión de la hierofanía y del misterio de Dios:

> "Entonces la región desierta e intransitable se alegrará; y saltará de gozo la soledad, y florecerá como lirio.
> "Fructificará copiosamente, y se regocijará llena de alborozo, y entonará himnos; se le ha dado a ella la gala del Líbano, la hermosura del Carmelo y del Sarón; éste, sus habitantes, verán la gloria del Señor, y la grandeza de nuestro Dios" *(Is 35,1-2).*

El concepto del hombre como "administrador" de la naturaleza se convierte en una idea reiterativa en el Antiguo Testamento, tal y como se enuncia en el *Libro de la Sabiduría 9: 1-4*: "Dios de los padres y señor de la misericordia que con tu palabra hiciste las cosas. Y en tu sabiduría formaste al hombre para que dominase sobre sus criaturas, y para regir al mundo con santidad y justicia, para administrar justicia con rectitud de corazón".

El fin de la historia, desde la escatología judeo-cristiana, involucra una dimensión cosmológica concretada en la promesa de la tierra nueva y los cielos nuevos (Beaucamp;1966: 188-205). "He aquí que vienen los tiempos dice el Señor, en los cuales el que está aún arando verá ya detrás de sí al que siega; y aquel que pisa las uvas, verá tras de sí al que siembra. Los montes destilarán delicias, y serán cultivados todos los collados". *(Am 9, 13)*

Los problemas ambientales visualizados en la Biblia se originan por las contradicciones inherentes a los sistemas culturales. El hombre en su devenir histórico *(Gen 3, 17-18)* contamina la tierra y hace que ella sea objeto de la maldición divina. Las alianzas que Dios realiza con la humanidad después del diluvio abarcan también el universo material:

> "Y el Señor se complació en aquel olor de suavidad y dijo: nunca más maldeciré la tierra por las culpas de los hombres, atento a que los sentidos y pensamientos del corazón humano están inclinados al mal desde su mocedad; no castigará, pues, más a todos los vivientes como he hecho" (*Gen 8, 21-22)*.
>
> "Sabed que yo voy a establecer mi pacto con vosotros y con vuestra descendencia después de vosotros, y con todo animal viviente que está con vosotros, tanto aves como de animales domésticos y campestres de la tierra que han salido del arca, y con todas las bestias de la tierra.
>
> "Y dijo Dios: ésta es la señal de la alianza que establezco por generaciones perpetuas o para siempre entre mí y vosotros, y con todo animal viviente que mora con vosotros.

"pondrá mi arco que coloqué en las nubes, y será señal de la alianza entre mí y entre la tierra *(Gen 9, 9-13).*

Sin embargo la tierra nuevamente se contamina ¿ambientalmente? por las abominaciones del pueblo que hacen que se desate la cólera divina:

"Porque todas estas cosas execrables las han hecho aquellos que han habitado dicha tierra antes de vosotros, y la tienen inficionada.

"Mirad, pues, no sea que también os arroje de si con horror, como arrojó a la gente que os ha precedido, si hacéis semejantes cosas" (*Lv 18, 27-28).*

Desde luego, los recursos imaginativos —el ser humano despliega toda su imaginación y creatividad en la interpretación del hecho divino— de la escritura impiden tener una inteligencia literal de los pasajes citados. Sin embargo, como lo reconoce G. Gutiérrez hay que reconocerles un *"mínimum"* de realidad, ya que de otra manera, al espiritualizar excesivamente su interpretación, su sentido se vuelve un puro enigma (1973: 220).

Ya en el Nuevo Testamento, Jesús, como Dios y como hermano del hombre, aparece como figura central, podemos entender su imagen metafóricamente diciendo que fue un árbol que creció hacia el infinito con unas raíces bien ancladas dentro de la tierra. Su función fue reconciliar tanto los planos naturales como espirituales, buscando que todas las criaturas participaran de su plenitud como hijos de Dios o creaturas divinas.

El lenguaje de Jesús está lleno de alusiones a la naturaleza; las imágenes del medio natural son utilizadas para recrear y simbolizar los diversos aspectos y condiciones del reino de Dios instauradas en la tierra. El método pedagógico por excelencia de Jesús, la parábola, recurre reiterativamente a hechos relacionados con los ciclo agrícolas, donde palabras como: siembra, siega, cizaña, grano de mostaza, higuera, viña, sol, lluvia, lirios del campo, agua, árbol y montaña, entre otros, revelan cómo la vida de Jesús es una invitación para que el hombre entre en armonía consigo mismo y con el resto del cosmos. En mi opinión, no podrá hallarse enseñanza más perfecta de la virtud "ambiental" que la ejemplificada en la vida de Jesús. El Salvador en su propia persona nos expone un modelo de vida basado en la paciencia, amor a la humanidad, bondad, fortaleza, misericordia, justicia y amor a los seres creados.

En la plenitud final del universo, simbolizada en el "nuevo cielo y la nueva tierra" del trito Isaías, Jesús aparece vinculado directamente con esa tradición profética (*2 P 3, 13 y Ap 21, 1.); Mt 19, 28* anuncia una regeneración del cosmos que se puede entender en sentido universal si se tiene en cuenta a *Hch 3, 21 (IITD, 1979, 4.48).*

González Ruiz, citado por IITD, destaca como esencial para nuestro tema el pasaje de *Rom 8, 19-23: (1972: 103-128)*

"Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La Creación en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros,

que poseemos las primicias del espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior, anhelando el rescate de nuestro cuerpo".

Para Lyonnet, el anterior texto contiene tres afirmaciones fundamentales:

"a) la suerte del Universo está ligada a la del hombre; éste arrastró a aquella en su destino de corrupción *(vv. 20-21)* y los hará partícipe de su liberación *(v. 21)*; por eso la creación `desea vivamente la revelación de los hijos de Dios' *(v. 19)*. b) Mas concretamente la redención del Universo pende del rescate de nuestro cuerpo' *(v. 23)*, es un corolario de la resurrección; a ésta alude ya el *v.18* cuando habla de la 'gloria que se ha de manifestar en nosotros' es decir, de la transfiguración de nuestra corporeidad a imagen de la de Cristo resucitado, será entonces, en efecto cuando se revele (*v. 19)* nuestra condición filial, porque nuestros cuerpos reproducirán la gloria del Hijo *(Ef. v. 29 y 2 Co 3, 18)* c) Con todo, la redención del Universo no consiste simplemente en la resurrección del Universo, atañe al Universo mismo que `será liberado' de lo que hay en él actualmente de vanidad, esclavitud y corrupción *(v. 21)*".

"El realismo con que se predica de la creación entera esta transformación futura es acentuado enfáticamente por Pablo con la vigorosa imagen del *v. 22*, que nos presenta un universo gimiendo en dolores de parto; la nueva creación se está gestando ahora y será alumbrada por el mundo presente. A esta aserción, el apóstol, le antepone un sabemos en efecto (*oidamen gar*) que, en el vocabulario Paulino, introduce generalmente una doctrina de fe, y no una mera opinión del autor" (ITAD; 1979: 49-50).

Los diferentes miembros de la Iglesia: mártires, padres, monjes, santos, a lo largo de su vida han encontrado una fuente inagotable de tesoros y enseñanzas en la naturaleza. La vida monástica, por ejemplo, más que cualquier otro movimiento cristiano ha estado generalmente asociado a la vida en la campiña, en los bosques y en los desiertos. Los primeros ermitaños, tales como San Antonio, huyeron al desierto de Egipto y Palestina. Al principio desarrollaron su vida en la soledad personal, residiendo aisladamente en cuevas, edificios abandonados e incluso tumbas. Posteriormente se organizaron en comunidades a partir del final del imperio romano hasta el presente. Difundiéndose más allá de Egipto y de Palestina, se fundaron docenas de ordenes religiosas. Los franciscanos y benedictinos son tan sólo algunas de las ordenes más conocidas. En particular, los benedictinos se pueden considerar como los maestros del amor por la naturaleza en Europa.

Una de las más tempranas e influyentes biografías del monaquismo es *La Vida de san Antonio,* escrita por Athanasio, quien también fue un monje. En algunos apartes de la biografía se indica claramente la actitud festiva y amorosa (agape) que tenía el monje con respecto al medio natural. Las montañas aparecen teniendo "agua, claramente cristalina, dulce y muy fría". Para poder sobrevivir se dedicaron a la agricultura de pequeños huertos donde cosechaban vegetales. La vida en el desierto -un ecosistema árido- resultaba hermosa y útil en la vía de la unión con Dios. Los monjes eran sensibles a los encantos del medio natural y, cuando refieren sus experiencias, el mundo creado es descrito claramente. Si san Antonio se encontraba con animales salvajes que podían implicar peligros para su supervivencia, "él cogía uno de estos animales, lo sostenía suavemente y le decía: ¿por qué me haces daño cuando yo no te hago daño alguno? Vete, y en el nombre del señor ¡no vuelvas cerca a estas cosas (su huerto) otra vez!" (Athanasio: 63).

La teología de la creación de San Antonio era simple y profunda. Se narra que en una ocasión un filósofo le preguntó que cómo era posible que se sintiera cómodo sin ningún libro a su alcance. Antonio respondió: "Mi libro filósofo es la naturaleza de las cosas creadas, y tengo una mente para leer las palabras de Dios, están en mis manos" (Pelagius; 1957: 129).

En suma, el monje cristiano y su modelo místico, ve en el ecosistema del desierto un medio o canal para ejercitarse espiritualmente antes que un espacio para recrear una visión o profecía (Power; 1988: 48). En ese sentido, la espiritualidad cristiana es eminentemente sobria. La vida solitaria y campestre del monje no se vinculaba a lo material, a valores estéticos, o chamánicos; lo principal eran los valores personales y espirituales. La soledad y la vida campestre estaban necesariamente ligadas con la purificación del corazón y de todo el ser. Era el lugar privilegiado para activar la oración del corazón y para encontrarse con aquel que esta más allá de cualquier palabra, imagen o concepto[22].

Posteriormente, el desarrollo del dogma cristiano irá dibujando en el paisaje afirmaciones valiosas que permiten entender el sentido cósmico en la relación hombre-naturaleza. En el Siglo IV San Agustín, en su sermón 261, decía: "Toda la tierra es como una reliquia tuya, una presencia de tus obras..." Orígenes ve la influencia divina, no sólo en el hombre sino en la naturaleza: "La mano del señor no ha descuidado los cuerpos de los animales más pequeños... no ha descuidado tampoco las plantas de la tierra que tienen cada una un detalle que lleva en sí el arte divino ...".

Isaac el Sirio, en el siglo 11, en sus *Tratados Ascéticos (Tratado 81)* plantea una relación profundamente mística con la naturaleza: "¿Qué es brevemente la pureza? Es un corazón que se compadece de toda naturaleza creada... ¿Qué es un corazón compasivo? Es un corazón que arde por toda la Creación, por los hombres, por los pájaros, por las bestias, por los demonios, por todo tipo de criatura. Cuando piensa en ellos, los ve, sus ojos vierten lágrimas. Tan fuerte y tan violenta es su compasión... que su corazón se rompe cuando ve el mal y el sufrimiento de las criaturas más humildes. Por eso, reza con las lágrimas a cualquier hora... por los enemigos de la verdad y por todos aquellos que le dañan, para que sean guardados y perdonados. Incluso reza por las serpientes con la inmensa compasión sin medida, que se eleva en su corazón a imagen de Dios". En términos prácticos el monaquismo cristiano ha vivido interesantes momentos de pobreza evangélica que pueden visualizarse como ricos modelos antimaterialistas y por tanto entenderse como ideas-fuerzas para el pensamiento ambiental.

Una expresión de la vida monástica fue la reclusión y adopto dos formas diversas: la practica de la vida solitaria garantizada plenamente en un lugar deshabitado, o bien la vida solitaria en estricta clausura perpetua. Según Ignacio Aranguren o.c.s.o., en referencia a un tratado de San Elredo de Rieval, la reclusión fue muy frecuente como género de vida religiosa, desde los tiempos de la paz constantiniana hasta la edad media.[23] En una pequeña obra titulada *Vida reclusa,* escrita entre 1160-1162 por san Elredo de

---

[22] Jaculatoria o mantra cristiana basados en la repetición constante y permanente de una pequeña y poderosa oración: "Señor Jesús, hijo de Dios, ten piedad de mi pecador". Oración muy difundida en el cristianismo oriental.

[23] Elredo de Rieval, santo. 1980. Cuando Jesús tenía doce años, Vida reclusa, Oración pastoral, Editorial Claretiana y Monasterio Trapense de Ntra. Sra. De los Angeles, Buenos Aires.

Rieval para su hermana, una reclusa, encontramos vínculos con el tema de la alimentación y el vestido que nos conectan con la frugalidad, lo exótico, alternativo y radical del pensamiento y la conducta "antisocial" pero ecológica de estos seres primitivos.[24]

> *"Me parece una redundancia, querida hermana, tratar de proponerte una norma sobre la cantidad y calidad de tus alimentos, cuando ya desde la misma infancia hasta tu ancianidad, que ahora debilita ya tus miembros, han alimentado tu cuerpo con extrema frugalidad...*
> *San Benito concede al monje una libra de pan y una hemina de vino, nosotros no se lo negaremos a las reclusas más delicadas y de menor resistencia. Sin embargo, es sumamente provechoso, para las más jóvenes abstenerse de aquello que pudiera embriagar.*
> *Se servirá un plato de verduras o legumbres o al menos de pasta de harinas, con un poco de aceite, mantequilla o leche para suavizar la aspereza de la condimentación, y con ello tendrá suficiente, aunque después vaya a cenar. A la cena tome un poco de leche, pescado o algo semejante que tenga más a mano y deberá conformarse con una porción, a la que añadirá fruta o ensalada si la tiene" (p.106).*

Ya en el siglo XIII, el cantor por excelencia de la naturaleza, dentro de la tradición cristiana, Francisco de Asís, decía:

> Loado seas, mi señor, con todas tus criaturas,
> Especialmente el señor hermano Sol,
> El cual es día y por el cual nos alumbras.
> Y él es bello y radiante con gran esplendor, se parece a ti
> Loado seas, mi señor, por la hermana Luna y las Estrellas;
> En el cielo las has formado luminosas, preciosas, y bellas[25].

Francisco evoca el simbolismo del sol que ha sido fundamental en muchas tradiciones culturales para expresar la divinidad. Los "cultos solares" han sido uno de los medios más importantes para expresar la fuerza de lo trascendente. Al igual que en muchos de esos pueblos "paganos", nuestro santo acude a los fenómenos de la naturaleza para representar ciertos aspectos de la divinidad. A lo largo de todo el Cántico de las Criaturas, el simbolismo juega una importante función de "mapificar" desde los elementos de la naturaleza la expresión de lo espiritual. En el Cántico, el Espíritu-aguas-mundo se transmuta en Espíritu, Virgen, Jesús y se convierte en una gran triada inter y transcultural que abre el diálogo con tradiciones aparentemente tan lejanas como la China que nos hablan del cielo, el hombre y la tierra como elementos primigenios del Libro de las Mutaciones. Podemos afirmar, que la pequeña obra escrita y la vida seductora de Francisco es una de las expresiones más importantes de una espiritualidad "naturalista" dentro del cristianismo. Como nos dice Francois Chenique, "los seis símbolos fundamentales del Cántico de las criaturas: la tierra, el aire, el agua, el fuego, la luna, el

---

[24] El tratado se inspira enormemente en las Reglas de San Benito, maestro de contemplativos en el mundo occidental y Padre fundador de los Benedictinos.

[25]. Versión castellana de **San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época,** edición de José Antonio Guería, ed. Católica, Madrid 1980, pp. 49-50.

sol, constituyen, soportes de meditación, para las tres vías de acción, de amor y conocimiento" (1982:51).

Se ha considerado tan importante el aporte de la espiritualidad de Francisco, que en el año de 1979, el Papa Juan Pablo II, lo declaró como el Santo Patrono de la ecología. En definitiva, Francisco nos enseñó a mirar a través de la naturaleza la revelación intima de la acción de Dios. El franciscanismo contradice cualquier juicio que afirme que el cristianismo está desunido de la naturaleza. La vida de Francisco es una onda tonada que busca y desea que se cante por todos desde el respecto y empatía que desarrollemos hacia los bosques, las quebradas, los animales y las fuerzas visibles e invisibles de la naturaleza.

Como hemos visto, en un gran número de autores cristianos, surgidos en contextos temporales y culturales muy diversos, nos encontramos con interesantes enfoques referidos a la relación ser humano-naturaleza. En esa perspectiva, capítulo aparte merece la obra del beato Juan Ruysbroeck (1293-1381), uno de los escritores místicos más importantes en la historia de la Iglesia. El místico de Flandes, como ha sido llamado, presenta la síntesis de la espiritualidad más lograda en la historia de la Iglesia hasta el desarrollo de la obra de San Juan de la Cruz. Su vida y obra se desarrollaron en el siglo XIV y ejerció un fuerte influjo en personas de la talla de santa Teresa de Avila, san Ignacio de Loyola, Francisco de Osuna, y Enrique Herp; se vieron también influenciados por su espiritualidad y doctrina, los monjes agustinos reformadores Martín Lutero y Erasmo.

El contexto espiritual de la alta edad media y en el que le tocó moverse a muchos de los autores cristianos más importantes de la Iglesia, no fue como puede pensarse, el del dominio absoluto de las doctrinas cristianas, todo lo contrario, esos tiempos, al igual como sucede hoy con fenómenos como los de la nueva era y las sectas, estaban llenos de movimientos pseudomísticos y religiosos: albigenses, pobres de Lyon, franciscanos espirituales, lollardos, cellistas, hermanos del libre espíritu…, Como nos dice Teodoro H. Martín, "grupos diferentes que solían coincidir en estos puntos: visión panteista del mundo, ociosidad, quietismo nirvanesco, naturalismo sensual, negación de los Sacramentos, protesta antijerárquica" (1989,16).

En ese contexto cultural, encontramos en Ruysbroeck, uno de los más hermosos e interesantes trabajos, que enmarcado dentro de la tradición de la unión con Dios proveniente de la tradición teológica *Areopagítica* (siglo IV), nos revela valiosos testimonios de los que es el mundo natural para el místico cristiano[26].

Para el cristianismo, el mundo en su plano del orden debe orientarse hacia Dios. Un Dios que según las escrituras y la historia se ha revelado de manera muy concreta en

---

[26] Las llamadas obras areopagíticas se le atribuyeron durante mucho tiempo a un discípulo de san Pablo, Dionisio Areopagita. Los críticos modernos no han podido ponerse de acuerdo sobre el verdadero autor (De la teología mística). Pero lo cierto es que las areopagíticas, después de la Biblia son el documento más influyente dentro de la espiritualidad cristiana, incluso hoy podemos encontrar autores no ortodoxos y orientales, como Osho, y que se refieren a estos documentos como piezas maestras de la espiritualidad mundial. De manera muy sintética, la teología mística del Areopagita, nos previene sobre las afirmaciones afirmativas sobre Dios; por el contrario recomienda como el único camino correcto, una teología de las negaciones, que parta de reconocer las limitaciones humanas para poder conocer a Dios. Lo importante no es el conocimiento, si no la unión.

tres personas: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. El universo cristiano no es un universo antropocéntrico, ni biocéntrico. El universo cristiano es un universo teocéntrico; es decir la creación toda debería estar orientada hacia Dios. Ahora, el mundo natural, es para los autores cristianos un soporte, una estructura básica y central en la constitución y el desarrollo de la imagen de Dios en el hombre y en la cristificación del universo y la tierra. El camino o la vía de unión con Dios que tienen que recorrer todos los hombres aparece en Ruysbroeck, constituida a partir de la utilización de metáforas muy ricas en lo referido a la observación del entorno natural y el funcionamiento de los ecosistemas. En el camino de encuentro con Dios, propuesto por místico de Flandes, el hombre debe partir de "tener presente a Dios en todas las cosas" (Bodas del Alma, Cap XXV).

El beato Juan en su doctrina espiritual, propone claramente como guía hacia la deificación del hombre, metáforas riquísimas que nos dan a entender en un primer lugar su genio observador de los fenómenos del cosmos, y en segundo lugar, la estructura interpretativa subyacente a su mensaje en el contexto de la relación hombre-Dios-naturaleza. En su libro, *Bodas del Alma*, el capítulo XVII está orientado totalmente a referirnos como se desenvuelve un proceso de maduración espiritual, utilizando ideas y nociones referidas a los procesos del mundo de la naturaleza:

> *"Cuando llega el verano y se levanta el sol, su calor desprende la humedad de la tierra. Luego las raíces y el tronco mismo de los árboles la absorben hasta las ramas de donde brotan hojas, flores, y frutos. De la misma manera cuando Cristo, Sol eterno, se levanta y sube hasta nuestro corazón, haciendo nacer allí el verano con el aderezo de virtudes, da su luz y calor a nuestros deseos" (Op cit, 1989, 80).*
>
> La vía de la unión atraviesa en la concepción de Ruysbroeck por períodos de escarcha y niebla (Cap XXI) y se asemeja a la vida de la abeja (Cap XXII) que "*vive unida al grupo de sus semejantes. Sale cuando el tiempo está calmo, sereno de sol. No en la tempestad. Se poda sobre flores en que halla cualquier néctar suave. No descansa en ninguna flor ni sobre cosa alguna que la deleita por su belleza o suavidad. En cambio, liba la miel y la cera, es decir, la dulzura y materia de que se alimenta la claridad de la llama. Luego vuelve a reunirse con todo el enjambre para hacerse fecunda y sacar provecho de su botín. El corazón se dilata donde resplandece Cristo, sol de eternidad. Crece bajo sus rayos, florece y se expande con todas las potencias interiores en alegría y dulzuras" (p.83).*

La contemplación cristiana en Ruysbroeck, está muy unida al simbolismo de la naturaleza. Sus observaciones van más allá de un ingenuo panteismo; en general el simbolismo de la naturaleza de Juan se despliega y sigue en toda su profundidad las tres edades de la vida interior: purgativa, iluminativa y unitiva. En cada una de estas tres etapas, el mundo natural será el soporte fundamental para comunicar la riqueza de la vida espiritual del cristiano; esa riqueza se entiende como hambre insaciable (Cap LV), como una llamarada (Cap LIV), o como un proceso de preparación interior para las constantes venidas de Cristo a la vida de todos los seres que la quieren experimentar permanentemente; en ese sentido, se entiende a Jesús como una fuente viva con tres arroyos (Cap XXXVI). Los arroyos representan las maneras particulares con que Dios influye y actúa sobre las potencias espirituales. El primer arroyo, se refiere a la memoria, o permanente gracia de Dios que corre y fluye hacia el hombre (Cap XXXVII). El segundo arroyo se refiere al entendimiento que Dios le confiere a los hombres (Cap XXXVIII). El tercer arroyo, es la voluntad y se expresa como: "*El gozo, la gracia*

abundante y la fidelidad divina (que) hacen que mane y corra…Arroyo que inflama la voluntad al modo del fuego, porque devora y consume todas las cosas reduciéndolas a la unidad. Luego inunda e invade las potencias del alma confiriéndoles la abundancia de sus dones y nobleza singular" (Cap XL, 104).

Debemos recordar como en la edad media, al igual que en la Era Patrística, el simbolismo expresaba una profunda relación entre lo creado y lo increado. Los números expresaron la armonía del mundo natural y sobrenatural. Como otros pensadores cristianos, Ruysbroeck, recogió muchas imágenes de la mentalidad popular y las transformó en "vehículos" de gracia en el sentido más sociológico del término (Sorokin)[27].

Vemos como los padres, tanto de la Iglesia de Occidente como de Oriente, le han otorgado a la naturaleza una importante función como soporte constitutivo del cosmos y de la vida del hombre a lo largo del desarrollo evolutivo de los dogmas[28].

Ya en épocas más recientes, los Papas han manifestado un hondo interés por los problemas ambientales; el Papa Paulo VI en su *Encíclica Populorum Progressio* comenta en relación con el problema del colonialismo y neocolonialismo que: "Ciertamente hay que reconocer que las potencias coloniales con frecuencia han perseguido su propio interés, su poder o su gloria, y que al retirarse a veces han dejado una situación económica vulnerable ligada, por ejemplo, al monocultivo cuyo rendimiento económico está sometido a bruscas y amplias variaciones". Adicionalmente, en su octogésima *Adveniens*, precisa proféticamente aún más lo relacionado con las aniquilantes actitudes de los seres humanos: "Por causa de una explotación irracional y desaprensiva de la naturaleza, el hombre puede destruirla y pasar a ser víctima de su degradación".

Sobre el tema Juan Pablo II señala como problemas del mundo moderno y como obstáculos para la paz los conflictos armados, las injusticias sociales y la falta de respeto y veneración por parte del hombre hacia la naturaleza, expresada en el uso irracional de los recursos naturales que conllevan a un acelerado deterioro en la calidad de vida de los habitantes del planeta.

Por su parte, la Iglesia Católica Latinoamericana dentro de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano desarrollada en Puebla, México en 1979 declaraba:

---

[27] Son pertinentes las palabras de Teodoro Martín cuando nos recuerda como: "En la Edad Media el simbolismo de los números expresaba la relación armoniosa entre lo creado y lo increado: el tres con significación de gracia que viene de la Trinidad; el cuatro la naturaleza. Sumados y multiplicados dan siete y doce, que quiere decir la gracia perfeccionando la naturaleza" (Op cit, 1989, pp. 18-19).

[28] El papel de las mujeres dentro de una mística y espiritualidad naturalista al interior del cristianismo es un tema de investigación realmente poco trabajado. Cómo hipótesis podemos formular, que la relación de lo femenino con los sistemas de soporte de la vida está aparentemente más velado en el lenguaje de las mujeres, debido a las condiciones de encerramiento a la que muchas santas, místicas y visionarias se han expuesto dentro del marco cultural "legal" desde donde se podía desarrollar una vida religiosa femenina. Vale la pena indagar más sobre el tema y aproximarse desde esa perspectiva a la obra de mujeres excepcionales como Clara de Asís, Hildegarda de Bingen, Catalina de Siena, Juliana de Norwich y tantas otras.

"Si no se cambian las tendencias actuales, se seguirá deteriorando las relaciones del hombre con la naturaleza, por la explotación irracional de sus recursos naturales y la contaminación ambiental, con graves daños al hombre y al equilibrio ecológico". Manifestaciones de este tipo, se han dado a todo lo largo de la década de los ochenta; las conferencias episcopales de los diferentes países han demostrado una onda preocupación en materia de la relación hombre-naturaleza. Se destaca la urgente necesidad de impulsar programas que promuevan la conservación y la protección del ambiente, fomentando en lo posible una "espiritualidad ecológica".

En la actualidad, otro espacio de investigación y reflexión dentro de la línea de una espiritualidad ambiental o ecológica tiene que ver con los desarrollos doctrinales que podemos encontrar al interior de las muchas y diversas congregaciones y comunidades religiosas provenientes de la órbita católica[29]. Confieso que las manifestaciones documentales recientes de las comunidades católicas es un aspecto que merece particular atención. Me limito y dejo para futuras investigaciones los aportes que cada orden religiosa pueda estar haciendo en la actualidad en relación con el tema en mención. Quiero de todas maneras, destacar la importancia que hoy ha venido tomando el tema al interior de la Compañía de Jesús. Los jesuitas, con la acostumbrada seriedad y compromiso que los caracteriza produjeron recientemente un trabajo reflexivo titulado "Vivimos en un mundo roto", en donde se recoge principalmente una reflexión teológica referida al problema del desarrollo y de la ecología. En el contexto de la espiritualidad ignaciana (promoción de la justicia y servicio de la fe), se aborda con una envidiable precisión una lectura sobre los problemas ambientales del mundo actual ubicándolos dentro de sus correspondientes escalas espaciales, temporales y mirando los tipos de desarrollo y las fuerzas sociales que impulsan la degradación ambiental. El documento es el producto de una construcción interdisciplinaria de un equipo de jesuitas expertos en ecología. Inspirados en los *Ejercicios y* en las *Constituciones* de san Ignacio entienden la fe cristiana como:

"...relación permanente con todo *adam* y todo *adamah.* Dentro de este tríptico, cada uno está llamado a alabar a Dios, a hacer reverencia al misterio Divino y a servir a Dios en el servicio a las otras criaturas. El hombre es creado por Dios y llamado a ser redimido, y por ende tiene un lugar privilegiado en el universo. Pero los hombres y las mujeres no han decidido el ambiente en donde Dios los ha creado y colocado, y no pueden evitar la responsabilidad de trabajar en él y de protegerlo. Esto incluye el discernimiento, el uso libremente escogido de las cosas creadas en la faz de la tierra".

Complementando las palabras de nuestros queridos hermanos jesuitas podemos tener la esperanza que la tierra que deseamos todos, este enmarcada como meta y objetivo de trabajo en las palabras de esperanza del segundo Isaías, cuando anunciaba el regreso del Señor a la tierra y la consolidación de un nuevo paraíso para los pobres:

"Los pobres y los humildes buscan agua, pero no encuentran y se les seca la lengua de sed. Pero yo, Dios de Israel, no los abandonaré...hará brotar ríos en las cumbres

---

[29] Desde luego, que también encontramos hoy importantes afirmaciones ambientales tanto en el mundo reformado como en las Iglesias orientales.

peladas y manantiales en medio de los valles. Convertiré el desierto en lagunas y la tierra seca en fuentes de agua, plantaré en el desierto cedros, olmos y alerces" (41, 17-20) (citado en Barrios, 1987: 185).

Las palabras, testimonios, enseñanzas, hazañas e imágenes presentes en la Sagrada Escritura, son vías para el encuentro con la voluntad de Dios; se puede captar la acción de Dios en la vida de cada uno de los seres que se abren al encuentro. En ese contexto, la meditación o la oración, como lo intuyó claramente san Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios Espirituales,* es una actividad que le permite al hombre explorar diversos planos de la realidad y actuar en ella de acuerdo con la voluntad de Dios. Tenemos que recordar que gracias a los ejercicios espirituales, millones de hombres y mujeres, han podido sentir como la voluntad de Dios se manifiesta en la creación. Una de las meditaciones más bellas sistematizadas por Ignacio durante los ejercicios, y que esta inspirada en los Capítulo 1 y 2 del Génesis, convoca a los ejercitantes a reconocer la presencia de Dios en todas las cosas. Los soportes básicos de esta oración son los planos materiales del mundo natural. Como es de suponer, estas oraciones inspiradas en la creación fortalecen y consolidan un sentido de vida basado en nuestra co-responsabilidad como artífices de la creación procesual de la tierra y del universo.

La oración nos debe llevar a la acción. Pero la vía cristiana no solo descansa en la acción. Como hemos visto, en las horas de contemplación, como nos indica Edith Stein en referencia a San Juan de la Cruz "el alma ha ejercitado sus fuerzas acaso por el método ignaciano –sentidos, imaginación, memoria, entendimiento, voluntad. Pero en un momento dado, "nada de ello le sirve ahora, resultan inútiles todos sus esfuerzos" (1994:44-45). El verdadero ejercitante se encuentra con la cruz y con la presencia del Resucitado. La cruz, símbolo cosmobiológico, se constituye en el centro del misterio humano; "es un árbol" que nos invita a vivir de múltiples formas y maneras un servicio de amor y de reconocimiento del sufrimiento de los pobres, de los animales y del mundo de la vida. La Cruz cristiana no es solo un asunto de adaptación biológica o equilibrio ecosistémico de la sociedad. La ciencia cristiana hace que brote un concepto de vida y una visión de Dios y del mundo siempre y de múltiples maneras totalmente revolucionario:

> *"Cristo me envió..a evangelizar y no con artificiosas palabras para que no se desvirtúe la cruz de Cristo. Porque la doctrina de la cruz de Cristo es necedad para los que se pierden, pero es poder de Dios para los que se salvan"; "...los judíos piden señales, los griegos buscan sabiduría, mientras que nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los juditos, locura para los gentiles, mas poder y sabiduría de Dios para los llamados, ya sean judíos, ya griegos. Porque la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la flaqueza de Dios es más poderosa que la fuerza de los hombres" (*1Cor 1, 17-18 y 22-24).
>
> *El que se ha decidido por Cristo, está muerto para el mundo y el mundo para él. Lleva en su cuerpo los estigmas del Señor (Gál 6, 17); es débil y despreciado ante los hombres, pero recto y, por ello mismo, fuerte, pues la fuerza de Dios es su fortaleza en la debilidad* (2Cor 12, 9).

3. LA ENSEÑANZA DEL VATICANO II

El tema de la Nueva Creación nunca había sido tratado por el magisterio extraordinario antes del Concilio Vaticano II. En la Constitución Dogmática sobre la Iglesia se habla de "restauración" y de la "renovación del mundo" en el contexto de una clara referencia a la solidaridad hombre-cosmos, que más adelante mediante la cita de *2 Co 5, 9* (nos esforzamos por agradar al Señor en todo) evita cualquier duda en el sentido de presentar el mensaje cristiano como desinteresado en la construcción del mundo[30].

La Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *(Gaudium et Spes)*, establece claramente las relaciones del cristiano con el mundo y con su renovación cósmica. Los distintos numerales aluden a una nueva creación:

> *"la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino más bien apoya su cumplimiento en nuevos motivos" (n. 21); "el mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo, ni los lleva a despreocuparse del bien de la humanidad, sino que, al contrario, les impone como deber el hacerlo" (n. 34); "se apartan de la verdad quienes sabiendo que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, juzguen que por tanto pueden desdeñar sus obligaciones terrestres, sin percatarse de que por su misma fe están más obligados a cumplirlas" (n.43); "los cristianos peregrinantes hacia la ciudad celeste, han de buscar y gustar las cosas de arriba; lo que en nada disminuye, antes por el contrario incrementa, la importancia de su misión de trabajar junto con todos los hombres para la edificación de un mundo más humano" (n. 57).*

La auténtica fe cristiana afirma el hecho de una nueva creación: "Dios nos prepara una nueva morada y una tierra donde habita la justicia" *(n. 39)*; sin embargo se aparta del apocalipticismo visionario, vigente en ciertas sectas cristianas, al introducir la incertidumbre del cuando y el cómo del mismo ("ignoramos el tiempo en que la tierra y la humanidad serán consumados, y no conocemos de qué modo se transformará el universo" *(n. 39)*[31].

Los anteriores numerales, plantean sin duda, desde una perspectiva religiosa, la importante cuestión del progreso humano. La actividad humana y el compromiso cristiano deben pues dirigirse hacia la configuración de un nuevo mundo.

4. PROBLEMÁTICA TEOLÓGICA

La pregunta que preocupó a los teólogos de otros tiempos sobre la nueva creación básicamente giró alrededor del siguiente interrogante: ¿será este mismo, transformado o, bien, se tratará de otro mundo que reemplace a éste? La tesis cataclismática se imagina el

---

30 Lumen Gentium 48 en: Actas y Documentos Pontificios, no.27, sin fecha, ed. Paulinas, p.86.

31 Torino, 1966, 2a ed, 581-631.

fin del mundo como una destrucción del mundo actual y creativo *ex nihilo* de un mundo futuro. El esquema sustitutivo y apocalíptico carece de viabilidad. La fe de la Iglesia y los contenidos de la escritura involucran y afirman una identidad básica entre el cosmos actual y los cielos y tierra nuevos.

El mensaje de salvación y liberación hacen solidario al hombre con este mundo no con otro, ya que "Cristo es creador, salvador y cabeza de este mundo, no de otro". La humanidad resplandeciente de Jesús es principio renovador de la materia y está biológicamente emparentado con nuestro mundo. Es de suponer como afirma Congar que "la salvación final tendrá lugar mucho más por una puesta a flote milagrosa de nuestra embarcación terrena, que por un transborde de los pasajeros a otra nave construida totalmente de piezas divinas" (1961: 112).

Finalmente, afirmamos basados en Gaudium et Spes que el hombre, con su actividad es cocreador de la tierra. Dios con su acto creador, no ha hecho una obra acabada y perfecta. Por tanto, el hombre debe de invertir la actual situación de miseria y degradación del planeta para entrar a perfeccionar la creación. Para lograrlo se nos plantea la necesidad de cooperar activamente en la recepción de la gracia como condición indispensable de la doctrina católica de la justificación.

5. CONCLUSIONES

Con base en el estudio de diferentes textos bíblicos y de opiniones de santos y jerarcas de la Iglesia Católica se visualizó una imagen que contrarresta la opinión general que ha querido ver en el cristianismo una tendencia antiecológica. En general, se descubre que el cristianismo a lo largo de los siglos, por lo menos en sus múltiples discursos temporales, registra importantes consideraciones en términos de la relación sociedad-naturaleza. Desde luego, que la historia de la difusión del evangelio, no puede asumirse acríticamente, sabiendo que muchos de los procesos de etnocidio y genocidio que se han vivido en el mundo, han estado muy ligados a la implementación de modelos culturales occidentales que atropellaron a miles de culturas en su afán de conquista. La alianza entre la cruz y la espada no se puede olvidar. Sin embargo, tampoco podemos negar, que en su esencia, el cristianismo cuando se expresa con todo su dinamismo, y como mensaje de amor que penetra y tiene la intención de transformar los paisajes humanos más degradados, tiene una enorme riqueza de enunciados de tipo ambiental, sobre los que se puede uno inspirar para establecer una relación más humana, justa y ecológica con la naturaleza. Tal como a sugerido Raimon Panikkar, “esta relación no es meramente externa o accidental: todo lo que exista tiene una relación constitutiva con la materia/energía y el espacio/tiempo”(1999: 85). En pocas palabras, toda experiencia humana, incluso la más trascendente, —la experiencia mística, que nos sitúa en muchos casos por fuera de tiempo y lugar—, requieren para su expresión de la utilización de imágenes y soportes basados en el mundo y sus objetos. Toda realidad, por más metafísica e inefable que sea, sólo es verdadera en relación con el mundo físico. Los factores físicos, espaciales y temporales que se recrean en la vida de los personajes de este trabajo, no podrían haber existido sin las voces del monte y la tierra que les dieron de mamar y comer. Hemos visto en el análisis realizado importantes elementos referidos a la valoración cristiana del cosmos y de la vida. Con todo ello, no podemos negar que los postulados de la fe cristiana han tenido como efecto la desacralización y desdivinación de

los contenidos espirituales existentes en el mundo natural y que aún hoy son reconocidos en pueblos como los Kogi, y otras sociedades panvitalistas o animistas. Nuestra representación simbólica del cosmos, es la de una naturaleza sin alma ni espíritu. La constelación cultural del monoteísmo judío desecho a los dioses de la naturaleza, a la Madre, a las deidades femeninas, y a otros seres intermediarios, demarcando claramente la frontera entre Dios y el mundo, y concediéndole exclusivamente al hombre la imagen y la semejanza del Creador. Posteriormente, en su fusión con el mundo helénico, algunas de los axiomas de Aristóteles referidas a la naturaleza de los animales son reproducidas por la *Summa Teológica* de Aquino sin cuestionarlos.[32] En ese sentido nos comenta Andrew Linzey en su libro *Teología de los Animales* (1996) como (1) se acepto que solo en el hombre hay intelecto y (2) que los animales no tienen otro propósito que servir a los seres humanos: [33] [34]

> "*Esta idea de la creación enteramente a disposición del hombre, y naturalmente ordenada para su beneficio, es asumida a lo largo de la Summa por Aquino. Todo lo que Aquino hace es dar a estas ideas esencialmente griegas una reformulación teológica basada en las Escrituras. La racionalidad, por ejemplo, se justifica totalmente en términos de una capacidad intelectual que separa a los humanos de las bestias. Y en lo que respecta a la utilidad de los animales, el concepto bíblico de dominio se utiliza para justificar el despotismo del hombre para con los animales…El Génesis se interpreta en términos del esquema aristotélico que ve a la naturaleza como un sistema jerárquico, en el que se asume —como en la sociedad humana— que el macho es superior a la hembra, la hembra al esclavo, el esclavo a la bestia y así sucesivamente, en un orden intelectual decreciente*". (p. 43)

---

[32] Aristóteles. 1992. Política, Espasa-Calpe, Madrid.

[33] Obra de consulta obligada con importante bibliografía y referencias sobre el tema: Linzey, Andrew. 1996. Los animales en la Teología, Editorial Herder, Barcelona.

[34] Existen otras sub tradiciones en la cristiandad que han valorado enormemente a los animales como en San Buenaventura, san Gregorio Niceno, santa Catalina de Siena, san Juan Crisóstomo, san Juan de la Cruz, santo Tomás de More. Véase una compilación de lecturas de estos y otros santos en: Linzey, Andrew y Regan, Tom (dirs) Compassion for animals: readings and prayers, SPCK, London, 1989. De todas maneras, en la jerarquía oficial de la Iglesia, la visión tomasina se ha impuesto en algunos momentos. "A mediados del siglo XIX el papa Pío IX prohibió la apertura de una oficina de protección de los animales en Roma, basándose en el familiar principio tomista de que los humanos tienen deberes con sus semejantes humanos, pero no con los animales, en Linzey, op. cit. p. 45, citando a James Gaffney, The relavance of animal experimentation to Roman Catholic ethical methodology, en Tom Regan (dir), Animal sacrifices: religious perspectives on the use of animals in science, p.149. Sin embargo, Juan Pablo II, un papa admirador de la vida y obra santo Tomas de Aquino, ha sugerido permanentemente a lo largo de todo su magisterio un punto de vista no instrumental del mundo no-humano, apartándose en este punto del tomismo tradicional. Véase en este sentido: Juan Pablo II, papa. 1988. Sollicitudo rei socialis, Ecclesia, 48, 289-319.

En los albores de la modernidad, y con base en muchas de las ideas de Santo Tomás, se cosecho el dualismo y se abrió el camino de la experimentación de la materia y de la vida.[35] Sus frutos serán aprovechados por la nueva cosmología mecanicista y cuantitativa de la ciencia moderna que estableció una clara distinción de polaridades que llevaron a dividir y a diseccionar la realidad en función de una serie de parejas que facilitaron la investigación científica pero que fragmentaron el mundo en las siguientes entidades: yo-no yo, sujeto-objeto, conciencia-espacialidad, interioridad-mundo exterior, y el binomio espíritu-naturaleza.

De todas maneras, la cosmovisión cristiana nos invita a todos a alabar a Dios desde criterios cósmicos como lo dice el profeta *Daniel (3, 52-90)* en los siguientes versículos:

Cielos, bendecid al Señor. alabadlo y ensalzadlo por los siglos.
Sol y luna, bendecid al Señor, alabadlo y ensalzadlo por los siglos.
Astros del cielo, bendecid al Señor, alabadlo y ensalzadlo por los siglos.
Frío y calor, alabad al Señor, alabadlo y ensalzadlo por los siglos.
Luz y tinieblas, bendecid al Señor, alabadlo y ensalzadlo por los siglos.

Desde luego que el gran interrogante es, ¿cómo hacer de la alabanza un camino para restablecer las relaciones de equilibrio ambiental en nuestras fincas, quebradas, ríos, bosques, casas, caminos, montañas, en las ciudades, entre nosotros mismos y nuestros vecinos?

La respuesta al anterior interrogante no es fácil. Tendremos que interrogarnos nosotros mismos en busca de la respuesta. Interrogar a nuestra familia y a nuestros vecinos. Quizás en diálogo abierto con todos aquellos que hacen y viven en comunidad se pueda descubrir el velo que nos impide ver con claridad el camino a seguir en materia ambiental. Incluso se nos impone la necesidad de dialogar con aquellos que impiden la vida en comunidad, y por tanto impiden construir un orden social y global, que a nivel regional se exprese con mayor justicia para todos los seres vivos.

Es muy claro y tenemos que reconocerlo, que la creación tiene como fin a Dios, es por eso que hombres, animales, plantas, insectos y otros seres vivos tienen una impronta divina. Esa dimensión rompe de manera radical con el antropocentrismo que ha caracterizado buena parte del recorrido de la civilización occidental. La creación entonces no es un instrumento exclusivo para el uso del ser humano. Los seres vivientes tienen derecho al uso del espacio. Una adecuada perspectiva de veneración por la vida es de doble vía: por un lado, el respeto a todas las formas de vida, y por otro lado, una orientación teocentrica, que entienda que todo lo creado existe para gloria de Dios.

El mundo ideal al que aspiramos desde la perspectiva planteada es una realidad posible de construir; ya que como hemos visto la bondad absoluta de Dios nos debe llenarnos de optimismo. Plasmemos esa actitud para con las criaturas y toda la creación y entendamos la alabanza como un espacio significativo de la acción que debe llevarnos a desarrollar una actitud de respeto para con la naturaleza de la cual hacemos parte. Desde la perspectiva cristiana, los fenómenos de la naturaleza significan y representan un aspecto de la divinidad. Es por ello que naturaleza y divinidad hacen parte del hombre en

---

35 Termino acuñado por Hans, Jonas en su obra *El principio vida: hacia una biología filosófica*, editorial Trotta, Valladolid, 2000, p. 115.

proporciones indefinibles, obligándonos a dejar que la luz de la naturaleza brille con todo su esplendor en nosotros y a lo largo de todo lo que forma la tierra. Como orientación, de todo lo dicho, tenemos que concluir que en el orden moral tenemos que reconocer una prioridad ética de los débiles. Esa idea nos obliga como cristianos a enriquecer muchos de los planteamientos de la jerarquía en donde se fija "una opción preferencial por los pobres" de una manera muy radical, pero olvidando otras dimensiones de la realidad creada que hoy sufre enormemente de los abusos del ser humano y especialmente del grado de egoísmo al que hemos llegado y desarrollado en los sistemas capitalistas –por ejemplo los animales, bosques y ecosistemas.

La presencia de Dios es un misterio grande, pero es un misterio que nos señala un territorio rico en posibilidades; hacerlo realidad requiere que el Espíritu de Dios, por el Hijo, se difunda abundantemente sobre nosotros. El problema ambiental, no es nuevo, es un problema que surge del egoísmo humano, de los "problemas ecológicos" de nuestro corazón. Tenemos que sanar, antes que todo, la erosión que habita en nuestras almas, y como seres heridos por nuestra propia acción, colaborar como jardineros en la recolección de una abundante cosecha de amor y veneración.

Como última meditación, recordemos las palabras del Papa Juan Pablo II,

> *"el Creador ha puesto al hombre en la creación, ordenándole administrarla para el bien de todos, gracias a su inteligencia y razón. De ahí que podemos estar seguros que aún la mínima buena acción de una persona, tiene una incidencia misteriosa sobre la transformación social y participa en el crecimiento de todos. Es a partir de la alianza con el Creador, hacia quien el hombre está continuamente llamado a volverse, desde donde cada uno es invitado a una profunda conversión personal en su relación con los otros y con la naturaleza"* (1999,no.7).

Que la meditación anterior y el recorrido realizado en este Capítulo, nos sirvan para emprender una profunda oración interior, y un compromiso sincero para caminar unidos y solidarios por los jardines de la creación de Dios.

INDIOS, CURAS E IMAGINARIOS CAMPESINOS

"Al llegar al lugar donde se encuentra el lampadario de San Roque, que con Nuestra Señora de Chiquinquirá se repartía sus preferencias, Siervo se arrodilló reverente. Hizo una seña al monaguillo y le dio diez centavos para que encendiera en su nombre una vela al santo".

Siervo sin Tierra,
Eduardo Caballero Calderón

INTRODUCCIÓN

Quiero presentar algunos aspectos culturales que son básicos para entender las lógicas de vida existentes en comunidades asentadas en regiones de economía campesina. Los elementos que voy a presentar entran a definir conductas por parte de los organismos humanos. Esas conductas modelan la realidad y tienen la fuerza de definir la estructura de un territorio. El paisaje cultural en el norte de Boyacá es un híbrido que remite a diversas cosmovisiones y modelos: lo cristiano institucional, lo cristiano popular, lo indígena lache; lo urbano, lo español, lo americano y expresiones propias ligadas a las mismas contradicciones de la historia de nuestro país. El recorrido me llevó a mirar como los paisajes naturales se relacionan con elementos ligados a la religiosidad popular, a la tradición oral, a leyendas y mitos que son parte de los referentes que generan dinámicas sociales y culturales en los recorridos de todos los pobladores de la región. El marco de análisis fue etnográfico y esa metodología me permitió ver la vida actual de muchos de los sucesos históricos que apenas alcanzamos a recordar, pero que tienen vida en las expresiones verbales y en las huellas humanas sobre el territorio. Esas huellas se plasman en la arquitectura, en menhires, terrazas, sitios de vivienda; pero, particularmente todavía, en los registros verbales de los actuales pobladores de la región de la cuenca media del río Chicamocha, la historia se liga a la memoria oral de sus pobladores que mantienen vínculos inconscientes con elementos de los pobladores indígenas.

De manera general, este capítulo presenta una descripción de las ricas manifestaciones de la religiosidad popular y de los espacios culturales que se han venido constituyendo con el transcurso del tiempo. El trabajo se basa en datos recogidos en las Provincias del Norte y Gutiérrez, Boyacá, pero supone el reconocimiento de la importancia de estos elementos en la constitución de paisaje cultural en un gran porcentaje de nuestras zonas andinas del país y del continente.

1. ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Como es sabido, los pueblos amerindios se destacaron por su posición en lo referido a una religiosidad eminentemente naturalista. En el caso de los pueblos laches y chibchas, esa actitud, como se verá, es mencionada explícitamente por distintos cronistas.

Gonzalo Fernández de Oviedo decía:

"Tienen los indios del Nuevo Reino montes que ellos los tienen en veneración como si fuesen sagrados, porque dicen que están dedicados a sus dioses, e no osan cortar árbol de aquellos, ni aun ramo, por cosa del mundo; y en tales montes..."(1959:128)

Y el cronista por excelencia de los Muiscas, Fray Pedro Simón relata:

"No todos tenían sus adoraciones en los templos, pues las de muchos las tenían dedicadas en lagunas, arroyos, peñas, cerros, y otras partes de particular y singular compostura y disposiciones, no porque tuviesen estas cosas por dioses, sino que por la singularidad que tenían, les parecía ser dignas de mayor veneración o porque pasando por ellas, les había sucedido alguna singular cosa..."(1982,tomo III:386)

Similarmente, para Lucas Fernández Piedrahita, los habitantes del Nuevo Reino de Granada:

"...en varias partes adoraban montes, lagunas, ríos, árboles..."(1980:31)

Y por último Alonso de Zamora comentaba:

"Eran sin numero los Adoratorios que para sus exaltación de su idolatría tenían erigidos en los montes, bosques, llanos, y caminos, y en ellos alcancías, en que echaban sus ofrendas los que venían de todo el Reyno, á la corte del Zippa".(1945,vol IV:311)

El medio natural, como lo cuentan los cronistas, estaba dinamizado por diversas fuerzas divinas, que le otorgaban a la naturaleza una dimensión sagrada, y en donde los elementos físicos se constituían en hierofanías, que personificaban al mundo objetivo dándole un valor y sentido que iba más allá de la relación práctico utensiliar. I ncluso hoy, entre los Kogui, los Ijca, y los Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta pertenecientes a la misma familia lingüística macro-chibcha de Laches y Muiscas, y quienes comparten además el modelo de microverticalidad, se observa un alto grado de evolución conceptual con respecto a la antropovisión de la naturaleza. Lo mismo sucede para los indígenas U´wa, ubicados en la otra vertiente de la zona de investigación.

Se puede decir, que por donde se extendió la familia lingüística macro-chibcha, se difundió un culto a las lagunas, y al agua. El agua se convirtió en un factor dinamizador y simbólico del mundo mágico-religioso, que se hacía central para la teofanía y cosmogonía de estos pueblos.

El choque cultural a la llegada de los españoles tuvo unos impactos severos en lo referido a la supervivencia cultural de las sociedades indígenas; sin embargo, como se comprueba en este trabajo, algunos de los imaginarios indígenas aun siguen vivos en la mente “católica” de nuestros pobladores.

En la actualidad, las Provincias de Norte y Gutiérrez están llenas de signos religiosos que aparecen desde todas partes. La naturaleza humana y su expresión de lo divino, habla a través de pequeños crucifijos de madera (árboles de vida) orientados a partir de los puntos cardinales. Se encuentran en diversas veredas crucifijos, grutas a la virgen; por ejemplo, incluso en algunos barbechos se evidencia la presencia de cruces de madera orientadas hacia el norte, sur, este y oeste como en las antiguas tradiciones

cristianas, en las que la delimitación de un espacio sagrado se realizaba en referencia al espacio geográfico.

La importancia histórica y cultural que a tenido la Iglesia en la transformación del paisaje y en las relaciones ecosistémicas del hombre con su entorno natural, son incuestionables. Si nos basamos en el historiador Leonidas Peñuela, vemos que para el año de 1709, el cura de Oicatá (Sativanorte) prohibió, bajo pena de excomunión mayor, las cacerías y pesquerías de venado los días domingo, "porque por atender a tales entretenimientos no oían misa". A dicionalmente, la crianza de mastines de cacería fue prohibida. (Op. cit: 53).

La Iglesia Católica en los últimos años, especialmente a partir del Concilio Vaticano II, continua incidiendo de forma importante en el acontecer de la vida diaria de los habitantes de toda la provincia. El cura párroco a través de las congregaciones y formas organizativas que él lidera, expresadas, por ejemplo, en grupos como el de La Legión de María, cumplen en la actualidad una importante función en los posibles cambios socioculturales que se expresan en la zona.

Algunos de esos cambios se refieren al manejo ambiental. Por ejemplo, desde 1992, la Diócesis de Málaga-Soatá viene celebrando el Domingo de Ramos con la entrega de árboles en las parroquias de su jurisdicción que cobija a 28 municipios ubicados en Santander y Boyacá. Bajo el lema **Tengo Sed,** la Diócesis instauró esa fiesta en la Semana Santa de 1993. El reemplazo del tradicional ramo no dejó de ocasionar ciertos comentarios críticos entre algunos campesinos de la región que veían en el ramo un objeto que les permitía asegurar las cosechas y, además, quemarlo cuando relampagueaba mucho como forma de alejar los rayos y truenos. Sin embargo, la mayoría de las personas entrevistadas están de acuerdo con la medida que tomó el Obispo de Málaga, Monseñor Hernán Giraldo Jaramillo.

Históricamente la provincia a sido recorrida por misioneros de diversas órdenes: agustinos descalzos, javerianos, dominicos, lazaristas, jesuitas, franciscanos, padres seculares, etcétera, que han impartido doctrina a partir de sus propios carismas y sistemas teológicos. Es muy importante tener en cuenta esos hechos, ya que normalmente se ha visto al catolicismo como una religión homogénea. Por el contrario, el mismo dogma trinitario posibilita el pluralismo religioso dentro de la unidad del papel cósmico del cristiano.

Como sucede en otras zonas rurales de Colombia, se presentan otras iglesias y congregaciones cristianas, que en la actualidad compiten con los esquemas religiosos tradicionales que ha manejado el catolicismo. El ethos básico de estos grupos se constituye a partir de un discurso fuertemente milenarista y profético, que reivindica una ética rigorosa que contrasta con las manifestaciones socioculturales del "proceso de urbanización del campo" colombiano, que se caracteriza por manejar una visión mucho más secular del mundo y la realidad.

Los principales movimientos cristianos reformados que se presentan en la zona con diferentes grados de influjo en cada municipio son los siguientes:

—Movimientos Pentecostales.
—Iglesia Evangélica Luterana
—Iglesia Adventista.

2. GEOGRAFÍAS DE LA ESPERANZA

La yuxtaposición de los modelos culturales indígenas y cristianos a dado lugar a un catolicismo popular con importantes funciones que sirven de vehículo y símbolo de identificación. Los habitantes expresan sus vivencias a través de expresiones marcadamente religiosas en toda su cotidianidad.

Los habitantes de las Provincias de Norte y Gutiérrez, como sucede en otras partes de Boyacá y Cundinamarca, son dados a la veneración de imágenes religiosas de origen católico tales como: la Virgen Morenita, la Virgen del Carmen, la Virgen de Chiquinquirá, la Virgen de la Candelaria, San Antonio, el Divino Niño, etcétera. Alrededor de los anteriores símbolos se constituyen prácticas comunitarias que giran alrededor de las novenas, romerías, y los cánticos. A lo largo de la región, existen centros ceremoniales que más allá de los ámbitos de la Iglesia, aglutinan a la gente a su alrededor. Mencionamos los siguientes para nombrar sólo algunos: la Cueva de la Cuchumba, lugar en el que según el decir de la gente se apareció milagrosamente la Virgen Morenita en el municipio de Güicán y el cerro del Tabor en el municipio de la Uvita que, según comentarios de algunos de sus habitantes, es un lugar sumamente milagroso.

Es importante reconocer que el ciclo festivo a experimentado fuertes cambios. Fiestas como la del Santísimo Sacramento o Corpus Cristi en algunos casos ya no se celebran en el día litúrgico que corresponde. Con pocas excepciones (Chita), la festividad se sigue realizando los días jueves. Lo anterior es una consecuencia del cambio social ocurrido por factores políticos (fiestas Emiliani), históricos (secularización), económicos (migración), y religiosos (positivización de la fe).

En su largo recorrido histórico en la región, el catolicismo ha cumplido un papel importante en la demarcación de espacios geográficos de índole simbólicos que se yuxtaponen con los elementos del paisaje.

El año de mil novecientos noventa y dos fue un año en extremo seco a lo largo de toda la provincia. El verano se prolongó y el invierno fue muy corto. La consecuencia inmediata de lo anterior, en una sociedad de agricultores en su gran mayoría, fue la pérdida o merma de las principales cosechas de autosubsistencia. Mil novecientos noventa y dos se podría describir como el tiempo de las malas cosechas, de las pruebas y las desgracias de los habitantes campesinos. Como se verá enseguida, el verbo de Dios estuvo presente a todo lo largo de los obstáculos de la vida de estos campesinos.

En la vereda del Tobal, Municipio de Chita, Doña Celia de Díaz con unos 75 años de edad se encontraba conversando acerca de sus cultivos y comento:

"Pues aquí sembramos, aquí en la oriyita, maicito, pero bien lo ven, que eso ya esta, como quien dice, eso ya...eso ya..." —se quita el sombrero y mirando respetuosamente hacia el cielo—. "No desconfiando en todo caso del ALTISIMO; pero es muy poca ya la cosecha que este año vamos a recibir por la falta del aguita".

Se le preguntó: —¿Será que San Pedro no ha querido mandar aguita? Y respondió riéndose: —"Ja, ja, jah, a la hora de la verdad; pero no nos ha olvidado porque siempre lo socorre a uno".

En otra vereda, me encontré con Doña Ovaldina Puentes. Ella es de Tobaría, en el municipio de Boavita, y respondió de la siguiente manera a la pregunta de con quien vive: —"Sola, con Dios y la Virgen Santísima". Esta es una forma de responder muy común entre los habitantes de la región.

Después, mostrándome los cultivos, y árboles de su finca, nos sentamos alrededor de una mata de coca. Empezó a limpiarla, y dijo que por las noches pone dos o tres hojitas de **hayo** dentro del agua de panela que se toma para poder dormir y para la tembladera. Estábamos conversando; yo miraba como le quitaba las hojas marchitas, cuando empezó a decir:

"Ésta es la oración del Ángel de mi guarda. Por la señal de la Santa Cruz de nuestros enemigos, líbranos Señor Dios nuestro. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, Amen. Me persigno con los clavos, y me abrazo con la Cruz, y de cabecera pongo el dulce nombre de Jesús y de María. Nuestra Señora del Carmen nos abrigue con su manto, para que no tengamos miedo ni espanto. Jesús conmigo y yo con Él, Jesús adelante y yo detrás de él. El Santo Ángel de mi guarda y mi dulce compañía. No me desampares ni de noche ni de día. Mira que el demonio (...) Téngame Señor, corrige los pasos de mi mala vida. Ángel mío, semejanza del Señor. Para mi fuisteis creador, para amparo guardador. Líbrame y defiéndame de todo mal y peligro. Oh, Inmaculada Virgen María de los Ángeles del Carmen ilumíneme vuestro poder con las palabras de vuestro entendimiento, para que seamos dignos y merecedores en alcanzar y gozar las gracias y divinas promesas de Dios nuestro Señor Jesucristo en el cielo. Amen".

Después de la oración dijo: "El yerno la sembró, hace como dos años, y solo de un año para acá, echó a criar ramitas, porque estaba arretobada y entonces un **hayero** me dijo que no la abandonara y que le botara estiércol en la patica, yo le escarbé y le boté la boñiga".

Doña Ovaldina, y los hayeros de esta localidad son expresiones de la supervivencia cultural de la antigua e importantísima red de comercio y economía de la coca que existió en el cañon del Chicamocha durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Hoy, las únicas expresiones de ese rico mundo indígena y colonial se limitan a pocas matas de coca, mantenidas en los huertos, y a un consumo de la coca muy selectivo por parte de un minoritario sector de campesinos.

3.TRADICIÓN ORAL

Voy a presentar una serie de relatos que permiten captar el rico universo referido a una tradición oral muy ligada a la geografía de la región.

"Hace aproximadamente unos 40 años, se encontraron en este sitio una viga y la gente ante su curiosidad se puso de acuerdo para sacarla; armaron tres yuntas de bueyes y ya casi tenían la viga fuera de la laguna cuando llegó la hora del almuerzo, unos pedían almorzar primero y otros que no, que la terminaran de sacar, pero mejor se fueron a almorzar y cuando regresaron no encontraron ni viga ni bueyes; se oyeron únicamente los lamentos de las personas que pretendían sacar la viga. Porque según nuestros antepasados esta laguna era encantada, ya que desaparecían los animales que pastoreaban cerca de ella y en las noches se oían gritos y se veían luces que salían de lo profundo de la laguna". Municipio de Susacón.

La Laguna Blanca

"Cuenta el esposo que cuando era niño transitaba cerca a la laguna por un desecho cercano, iba pasando cuando se le aparecieron tres personas muy enanitas de color negro y lo llamaban al juego, él lo que hizo fue salir rápidamente antes de que se lo llevaran los mohanes. Esto es lo que se les hace raro, por esto se cree que algo hay, por ejemplo, un tesoro que esto es lo que lo tiene y no lo deja correr". Municipio de Chita

Laguna del Espejo

"Esta laguna también tiene tres céspedes que caminan de lado a lado, se cree que son seres imaginarios que son vivos y que ellos son los que mueven. También han visto una muchacha mona y cuando mira para otro lado ya después ya no vio nada. También ven un muchacho que hace señas".

"Se cuenta que una señora que iba a lavar se enamoró de un señor que había allí, cuando el esposo llegó y la encontró con el otro, le fue a pegar y la señora se metió entre la laguna y ya no la volvieron a encontrar más". Municipio de Chita

"En la Ferreira hay un pozo pequeño, que según ellos, el pozo sin ser trozado, se traga a las personas. En la vereda de Chipa Centro decía el papá y también veía lo siguiente: un volcán (deslizamiento) que presentó un muñequito, lo vi y luego ya no lo vio más. Al subir había un barro negro fino, de pronto vio unas plumas de pajuil y éste se escondió donde se había partido el barro, y nunca más lo volvió a ver". Municipio de Chita

La persistencia de estructuras míticas relacionadas con el pensamiento de los antiguos pobladores indígenas se constata a partir de la permanencia de elementos incorporados en su tradición oral. Ese pasado reflejado en la tradición oral a sido constantemente reelaborado, enriqueciéndose de nuevos elementos vitales a ser tenidos en cuenta en la caracterización cultural de los habitantes de las provincias de Norte y Gutiérrez.

A continuación tomaremos un relato dentro del riquísimo universo que se presenta en la región en lo que se refiere a la tradición oral. La existencia de narradores es un hecho que sucede en la mayoría de los municipios de la región.

Hernando Cordero, habitante de la región y miembro del equipo de la Universidad Javeriana que trabajó en la zona, narraba el siguiente suceso vivido por su propia familia hace ya varios años.

Según contaba, al padre de él, Don Rudecindo Cordero, se le apareció un espanto. Concretamente una berrionda o mechuda -dicen que son las mujeres que abortaban o abandonaban a los hijos.

"Días después, una de las hermanas de Hernando de tan sólo dos años empezó a ver alucinaciones que la llevaban a rasgarse el cuerpo o la ropa. Su padre la llevó al médico, pero no se le encontró ningún mal. La gente de Boavita, en donde vivían, comentaban que lo que sucedía era que el **mohan** se la quería llevar. Lo más aconsejable, según el decir de parientes y amigos, era que hiciera ver a la niña de un sacerdote.

"Siguiendo el consejo, la niña fue llevada al párroco de Boavita, un sacerdote ya de edad, a quien se le pidió el favor que la observara.

"Lo primero que hizo el sacerdote fue burlarse de Don Rudecindo, y de las supercherías en las que creía. Sin embargo, el sacerdote tomó a la niña en sus brazos, llevándola a la sacristía, donde oró y la bendijo. A partir de ese momento nunca más volvió a presentar los síntomas anteriormente descritos".

Según cuenta Cordero, años después y "la gente puede dar constancia de ello", su familia se desplazó de residencia hacia el sector de Cualatá. Un día, al quedar la casa sola, ésta se hundió ante los ojos de los vecinos. Sólo se pudieron salvar unas cuantas cosas. La gente dice que fue una venganza del mohan por no haberse podido llevar a su hermana".

En el anterior relato se presentan hechos históricos significativos:

1. La mención explícita al mohan.
2. La relación de lo femenino con el mohan.
3. El hundimiento de la casa donde se había trasladado la familia de Hernando Cordero.
4. La mención de espantos.

En relación con los encantos y mohanes Doña Ovaldina Puentes en la vereda de Cobaría, municipio de Boavita comentaba lo siguiente:

—Los mohanes, eso sí, es esa gente que no quiso dejarse bautizar en... eso son encantados. Pero de mohanes contaba mi mamá —yo no se yo no he visto nada— que cuando nos estaba criando, llegaba un muchacho corretón (mohan), allá al patio donde hay una pila grande. Llegaba el muchacho correton y que dizque plantaba a convidarnos. Yo no lo vi, yo no me gusta hablar lo que no... contaba ella. Pero aquí en esta zona hay encanto, y hablando mal como que es repostero, y yo creo que están acá desde que se formo... como le dijera. Desde que nuestro Señor formó el cielo y la tierra. Pero encanto hay porque eso fue lo que se llevo este derrumbe, eso fue, encanto, encanto.

Y en cuanto a los temblores de tierra y los vínculos de ellos con los fenómenos agregaba:

—Una tarde, hace como dos años, yo no sé, yo no puedo dar qué sería. Una tarde fui a coger aguita allá, llego a hacer aquí así, así, temblaba eso. Eso sí me costa, más no. Yo no vi nada.

Se hace necesario destacar que la denominación que dan los campesinos a los mohanes o mojanes, con relación a los encantos o espíritus del agua hace parte de la supervivencia de elementos culturales que pertenecen a lo que normalmente ellos denominan "usos de los antiguos". En algunas ocasiones y lugares se les ha considerado también como "encantos del agua". La sal, el agua bendita, los orines, las oraciones y las bendiciones son algunos de los exorcismos usados por el campesinado para librarse de su influjo.

Hay que destacar que las principales regiones donde se mantienen estas pautas culturales es la antigua zona cundí boyacense de influencia muisca. Los mohanes han sido asociados a los famosos tunjos muiscas por el campesinado cundí boyacense.

A diferencia de los mohanes, que al ser alcanzados por los exorcismos del campesino, se convierten en tesoros; los espantos se relacionan con la tierra y son "almas en pena", de origen español (Vengoechea; 1990: 67). La persistencia de elementos indígenas en la narración de los anteriores relatos es sumamente clara. Si se tiene en cuenta que:

"El origen de los tunjos o encantos casi siempre se relacionan con los indios `chibchas' o `zipas' como ellos los denominan. Se dice que ellos los amasaban en oro, el cual obtenían de una mata que ellos conocían y luego les daban vida... En otros narradores el origen de los tunjos es divino `son cosas de Dios' (Op. cit, p. 67).

Otra característica importante de los relatos sobre encantos, mohanes o verriondas es el vínculo que establecen entre el medio natural y el medio social. La vegetación, los cambios paisajísticos, asociados a derrumbes, deslizamientos de tierra, se introducen como un elemento central de los imaginarios populares, que registran de una manera peculiar en asocio a símbolos arquetípicos universales la historia natural y social de un determinado segmento espacio temporal de la cultura. Los derrumbes, los temblores, la desaparición de personas y de objetos se registran y se explican a partir de códigos culturales propios y bien singulares.

El dinamismo de la naturaleza, expresado en la variedad medio-ambiental, llenará de sentido los relatos. Las lagunas, las quebradas —en asocio al agua— le darán vida a las estructuras arquetípicas del simbolismo cosmobiológico de origen macrochibcha, que en unión sincrética con la simbólica teísta cristiana conjugarán los elementos estelares de la función fantástica del mito produciendo una atmósfera cultural nueva y creativa.

Para terminar, presento las siguientes reflexiones en torno a la tradición oral campesina cundiboyacense:

1. Las narraciones campesinas establecen vínculos con el sistema de creencias indígenas existentes antes de la llegada de los españoles, concretamente con las deidades

del panteón muísca que aun perduran en parte en la memoria inconsciente pero colectiva de la gente.

2. Se presenta al interior de la lógica formal de los relatos una serie de oposiciones duales entre lo benigno y lo maligno. El mohan puede ser un espíritu maligno o benigno. Así mismo, la realidad concreta de la gente, establece fronteras conceptuales en las que se definen los medios para solucionar los problemas que acarrean ese tipo de seres. Lo benigno en la actualidad debido al proceso histórico que a pasado la región se refiere al cristianismo. En siglos pasados los mohanes eran benignos y en algunos casos eran ellos mismos los jeques o sacerdotes indígenas.

3. Los relatos campesinos trazan la historia evolutiva del paisaje y la geografía en los últimos siglos. Los derrumbes, inundaciones y deslizamientos son incorporados en la narración, convirtiéndose ese relato en una historia natural de orden sagrado en el pensar de la gente.

4. Las oposiciones binarias del cerebro humano se materializan en los relatos campesinos. Los elementos masculinos y femeninos se distinguen claramente. Lo femenino es el elemento más condicionado a ser santificado; es decir, ser puesto aparte. Los mohanes y espíritus buscarán atacar a las mujeres debido a la extendida creencia amerindia de pensar que son seres sumamente contaminantes en determinados períodos de sus vidas, especialmente durante los momentos de sus flujos menstruales, que como elemento liquido se relaciona a la ambivalente agua, que así como puede ser tranquila en otras ocasiones puede ahogar al que se enfrente a ella.

4. FIESTAS PATRONALES Y RELIGIOSAS

Parte de la vida social, económica, política y cultural que se vive en el norte de Boyacá está aún directamente relacionada con las actividades del ciclo religioso que se impulsa desde las parroquias de cada uno de los municipios. Por ejemplo, en el municipio de Chita se celebran:

El 1º de enero, el año nuevo, vigilia pascual; 6 de enero, día de los reyes magos, peregrinación al Alto de Jerusalén; 2 de febrero, virgen de la Candelaria, patrona del pueblo, se hace misa en la capilla de Rogachude peregrinación de la mayoría de la gente.

La fiesta del Señor de los Milagros, se celebra todos los años y cada 7 años se celebra el juego de los Caballeros de Cristo. Lo integran 4 veredas: Vichacuca, Chipa Centro, Dímiza, Chipa Betel; son 32 caballeros, y realizan un juego traído de España, están repartidos en cuatro grupos cada uno con un color distintivo, blanco, azul oscuro, rosado y rojo. La gente recuerda que fue fundado por don Cipriano Riscanevo, quién hizo una promesa al Señor de los Milagros. Cada siete años lo celebran como promesa para que no se vaya la toma del agua. También se paga el alumbrado, se ofrece incienso y mirra (que es la cera).

En el juego de los Caballeros de Cristo, los hombres hacen de mujeres utilizando los colores rosado y rojo; los varones que hacen de dama se colocan arete y se pintan. Hacen 32 juegos o figuras como caracol, la estrella, la culebrilla, la calle de honor,

círculo, la media luna, el golpe de estribo, la naranja y la media naranja, saludo a la bandera, el corazón y otros más.

Estos juegos tienen golpe de entrada y terminada. Pero como esto es "secreto no se sabe nada más", Estos juegos comienzan a las 4 de la mañana con la toma del pueblo o de la plaza. Deben celebrarse porque de lo contrario los seres imaginarios no dejan la toma de agua. Estos secretos se han pasado de generación en generación, y son una de las herencias culturales más importantes del municipio de Chita.

El día 19 de marzo se celebra una fiesta en honor de San José.

La Semana Santa tiene celebraciones a lo largo de todas las veredas.

El mes de mayo esta dedicado a la santa cruz (3 de mayo); como es mes de María se reza el rosario todos los días en procesión. El mes de junio está dedicado al Sagrado Corazón; Corpus Cristhi, se celebra el propio jueves en el centro y el viernes en Chipa Centro; la fiesta de San Juan el 24 de Junio; la fiesta de San Pedro el 29 de Junio; la virgen del Carmen celebrada por los transportadores el 16 de julio; el 15 de agosto, Nuestra Señora del Tránsito; el 8 de septiembre: Nuestra señora de Chiquinquirá; Cristo Rey: en el mes de octubre, pero la fecha varía antes; el 1 de noviembre día de todos los santos, santa misa. El mes de octubre, es el mes de las misiones, se hace una colecta; el 2 de noviembre día de las ánimas se paga misa, se visita el cementerio todo el mes; el 27 de noviembre fiesta de la santa virgen de la medalla milagrosa, misa y procesión con las urnas de los legionarios; el 8 de diciembre fiesta de la Inmaculada Concepción con misa, procesión con urnas que recorren por la vereda, a cada casa va una urna, se coloca una bandera y se debe rezar el rosario. Para hacer el recorrido de la urna hay una tesorera que se encarga de que llegue a todas las casas y de recoger la limosna. El 16 de diciembre, se da inicio del aguinaldo del Divino Niño, hay misa procesión acompañada de disfraces, números, murgas, acto cultural (poesías, números, dramatizaciones). El 23 de diciembre, se celebra misa de novena que quiere decir que finaliza la celebración del aguinaldo. El 24 de diciembre misa, se saca la estrella, los tres reyes magos, la virgen y san José. El 25 de diciembre, se celebra la fiesta de nacimiento o de pascuas.

5. LUGARES DE PEREGRINACIÓN

Los grandes movimientos de personas, de cruces de camino, de geografías culturales nuevamente están condicionados al ciclo religioso. La devoción religiosa pone a la gente a caminar, a rezar, a reír y a llorar. El mundo de lo religioso configura los paisajes, genera intersecciones donde se cruzan vidas, sentimientos y personas que se encuentran y se reconocen como miembros de un pueblo. En muchos de los caminos de la región, una imagen o gruta de la virgen corona un cerro o una montaña; es ahí donde se piensa desde lo más íntimo del corazón y desde donde se divisa la construcción de paisaje que se va tejiendo poco a poco con la historia.

Todos los municipios tienen importantes lugares de peregrinación. Por ejemplo en Chita, en El alto de la Cruz, queda el santuario, de "la Virgen de Chiquinquirá". Es un lugar de oración y peregrinación que pretende reemplazar la peregrinación a Chiquinquirá. En el

santuario o monumento de Salinita, se encuentra Cristo Rey. También en la vereda de Chipa Betel se celebra misa y se hace peregrinación. El monumento de Monserrate, queda cerca al río de Higueras en la vereda de Chipa Alto. El monumento de Cudica, ubicado en una peña alta, con la imagen de la virgen está en la vereda de Parroquita. En la capilla de Vichacuca se celebra misa. Existe también la capilla de Rogachude en la vereda de Parroquita, y dedicada a la virgen de la Candelaria, quien es la patrona del municipio. En la vereda de Cuco está el monumento de la Ulaca, dedicado a venerar al mismo Dios. En la capilla del Moral se celebra misa y también hay cementerio. En la Capilla de Llanogrande, sector de la vereda de Canoas, se celebra misa. En la iglesia de Chipacentro, casi tan grande como la del pueblo, se celebra misa los primeros y últimos domingos. El Alto de Jerusalén es el primer centro de peregrinación de todo el pueblo (6 de enero).

7. CONCLUSIONES

El trabajo es tan sólo una aproximación al rico universo simbólico que subyace en la historia del paisaje de la región y en las constelaciones religiosas que se manifiestan a lo largo de todo el año en las Provincias del Norte y Gutiérrez, Boyacá. En nuestros universos campesinos andinos, confluyen una serie de configuraciones culturales que sincréticamente se han venido fusionando para conformar con el paso del tiempo los estilos de vida de muchos de nuestros pobladores. Los valores, significados y símbolos que podemos sentir y ver en el territorio, son la expresión de la supervivencia de distintas constelaciones culturales que históricamente se han venido tejiendo y que hoy expresan una forma de paisaje cultural aparentemente homogéneo, pero que en el fondo es muy rico en relación con las posibilidades de lectura cultural.

En lo relativo a la tradición oral, esta deberá considerarse como uno de los discursos más importantes en la conceptualización histórica que realizan los propios habitantes de una región particular. La tradición oral es la historia de la gente narrada por la misma gente.

Finalmente, es importante explicitar que el marco conceptual-metodológico que se utilizó fue básicamente fenomenológico, y que aplicado al estudio de algunas de las manifestaciones del hecho religioso, busca entenderlo en su totalidad, tomando como referente todas las posibles manifestaciones del mismo a lo largo de la historia. Busque comprenderlo antes que juzgarlo y esa actitud es la que me permitió acercarme con respeto tanto a lo religioso institucional, como a lo religioso popular. La fenomenología me permitió superar los excesivos racionalismos y positivismos heredados de la ilustración y que aún hoy son aceptados a-críticamente por numerosos estudiosos y académicos que descalifican todo lo "sobrenatural" y no entienden, como lo señalaba San Agustín, que los milagros no rompen y contradicen las leyes de la naturaleza, sino que sencillamente contradicen nuestra forma de pensar.

LA FAMILIA CAMPESINA: ¿REALIDAD O FANTASÍA?

INTRODUCCIÓN

Para la ecología cultural uno de los elementos centrales para entender la dinámica de una región, en términos de la relación ambiente-cultura, está dada por las relaciones que establezcan las unidades domesticas con el territorio. No es lo mismo encontrarnos con una vereda donde viven trescientas familias (1200 personas) campesinas con una tecnología muy sencilla, a tener en esa misma vereda cincuenta familias (200 personas) con la misma tecnología. Además, las edades, las tasas de natalidad, mortalidad, fecundidad, y la fertilidad determinan muy fuertemente el impacto que un grupo familiar pueda generar en el territorio y sus ecosistemas. Si en las familias con las que trabajamos, su composición esta dada solo por viejos y niños –como sucede en muchas veredas de Boyacá–, el impacto de ellos sobre los ecosistemas, suelos y aguas, será sustancialmente menor, que el que puedan ocasionar grupos familiares relativamente grandes y con edades económicamente productivas.

Voy a tratar de demostrar, a partir de la identificación de la composición orgánica de las familias campesinas existentes en la actualidad en los municipios que conforman las provincias del Norte y Gutiérrez en el departamento de Boyacá, arreglos demográficos internos y externos a las familias, que considero indispensables como elementos a tener en cuenta en la definición y caracterización de los sistemas de producción y en el entendimiento de los cambios que están ocurriendo en las unidades de paisaje de la región. Para lograr ese propósito acudo a datos históricos, demográficos, genealógicos y a una historia de vida. En general, se puede observar un interesante dinamismo en el recorrido histórico de las sociedades campesinas del norte de Boyacá; se expresa la vida de la familia campesina en ritmos complejos, que no se pueden reducir a la tradicional conceptualización sobre la campesinización o descampesinización.

Las estrategias de subsistencia y los modos de vida de los grupos sociales que hemos denominado campesinos son diversos y complejos. Esos mundos se insertan a su vez y hacen parte de comunidades rurales que incluyen burócratas, profesores, técnicos agropecuarios, sacerdotes, dueños ausentistas, y otros actores sociales que hacen parte del entorno del mundo campesino, que a su vez esta muy relacionado con el mundo de lo urbano. En el marco de esa complejidad difícil de entender, algunos autores incluso plantean si el concepto de campesino o campesinado tiene vigencia (Loker, 1996; Kearney, 1996). El concepto de campesino con la particular atención e importancia que le ha dado la antropología, debe ser entendido como un concepto dinámico que refiere a un grupo social, cultural y económico que se relaciona desde el juego de múltiples roles que asume a lo largo de un itinerario de vida que no es estático. Es indudable que el modelo de desarrollo dominante a golpeado con fuerza al sector rural y a los sectores campesinos. Sin embargo, como lo demuestra Jaime Forero (1999) en un juicioso trabajo de varios años, la evidencia empírica en Colombia y otros países del continente indica que un importante proceso de acumulación de capital acontece por la vía del sector campesino. Es decir, el modo de producción doméstico puede ser analizado desde una perspectiva exitosa, ya que existen muchos casos que expresan la riqueza moral, económica y sociocultural del modelo

campesino. Por lo tanto, cuando hablamos hoy de campesinado, tenemos que entender que el concepto y la categoría están ligados a cambios significativos dentro del contexto macroeconómico que han impactado en la vida de los paisajes culturales campesinos. Las dinámicas de la urbanización, el cambio técnico, la violencia, las aperturas económicas neoliberales y la democratización del continente no invalidan el concepto, sencillamente imponen el reto de afinarlo en aras de una mejor comprensión de la vitalidad de los modos de producción campesina y de sus capacidades de adaptación al entorno natural y económico.

En el norte de Boyacá, las unidades domesticas se ubican altitudinalmente a lo largo de diversos ecosistemas de referencia (Ver tabla N°1). En relación con la economía campesina, se han descrito diversos sistemas de producción que responden directamente a la diversidad de la oferta ambiental y a las estrategias de supervivencia que desarrollaron las mismas comunidades indígenas prehispánicas. (Ver tabla N°2). En relación con la utilización de la microverticalidad andina, su apropiación actual por parte de los sectores campesinos es una herencia cultural de carácter prehispánico; los actuales sistemas de producción campesinos tienen una clara relación ambiental con la riqueza del medio natural. Una familia campesina en la región puede acceder a diversos ecosistemas y desenvolverse en varios sistemas de producción a la vez. En la actualidad, la migración campesina esta permitiendo un alivio sobre la presión antrópica de un porcentaje importante de unidades de paisaje en la región. Esa disminución de la presión antrópica se expresa en importantes procesos de revegetalización de bosques andinos y altoandinos que he observado en los últimos cinco años (1995-2000).

La finca campesina ha experimentado cambios ecosistémicos, agrológicos, tecnológicos y socioculturales que se expresan en procesos de potrerización y en una importante dinámica migratoria que ha sido entendida generalmente desde una perspectiva descampesinista. En trabajos de cartografía social desarrollados con campesinos de la región se alcanzan a percibir los cambios históricos en el paisaje cultural y las reacomodaciones adaptativas ejercidas por los campesinos y la sociedad rural en particular para mantener sus formas de vida que no siempre impactan de manera negativa en los ecosistemas. En general, la finca campesina y la vida de la familia no se reduce a un solo espacio, ya que las mismas condiciones de microverticalidad le permiten acceder a varios nichos climáticos y a ocupar varios roles en sus itinerancias dentro de la región y por fuera de ella. La presión antrópica en diversas veredas se ha expresado en interesantes dinámicas de revegetalización-ganaderización que se han observado desde espacios generados por la cartografía social (Ver esquemas N°1 y 2).[36]

---

[36] Para mayores detalles sobre la evolución de la finca campesina y procesos de cambio en la producción agrícola en la región ver: Díaz, Demetrio.2000. "Evolución de la finca campesina en Norte y Gutiérrez, Boyacá". Desarrollo sostenible en los Andes de Colombia. Editor: Felipe Cárdenas, Javergraf, Bogotá; Gaviria, Juan y Sarmiento, Armando. 1996. "Aportes a la comprensión del papel de los animales en la evolución de los paisajes de la cuenca media del río Chicamocha, Boyacá-Colombia". Memorias ambientales de las provincias de Norte y Gutiérrez, Boyacá (1990-1996). Editor: Felipe Cárdenas, Javergraf, Bogotá

Esquema no. 1

Esquema no. 2

TABLA 1. ROTACIÓN EN EL USO DE LA TIERRA PARA LAS DIFERENTES ZONAS CLIMÁTICAS DE LAS PROVINCIAS DE NORTE Y GUTIÉRREZ

ECOSISTEMA DE REFERENCIA	ALTURA (msnm)	ROTACION ANTROPICA
Páramo	(4200/4000-	Pastos/Papa/Pastos-matorrales *
	3600/3400)	Pastos/Papa/Haba/Pastos-matorra
Bosque Altoandino	(3600/3400- *	
	3000/3200)	Pastos/Trigo/MaÍzxFrijol/Pastos**
Bosque Andino	(3200/3000- **	Pastos/MaÍzxFrijol/Pastos
	2200/2400)	Pastos/MaÍzxFrijol/Trigo-Tabaco/F
		- Matorrales***
Bosque caducifolio Subandino	(2400/2200- ***	
	1400/1200)	Pastos/Papa-Trigo/Pastos
		Pastos/Trigo/MaÍzxFrijol/Pastos
Pastos/MaÍzxFrijol/Past os		Matorral/Tabaco/MaÍzxFrijol/Maíz/ Tabaco/Matorral

Fuente: IDEADE, 1992

TABLA 2. DESCRIPCIÓN DE SISTEMAS DE PRODUCCIÓN

SP	RANGO ALTITUDINAL	DESCRIPCION	TAMAÑO PRE (Has.)
1	mayor 3.600	Pastoreo extensivo ovinos (caprinos) y vacunos en pajonales del Páramo 95 % Cultivos semi-intensivos papa-habas, en rotación con pastos (Azul y Poa) 1-5%	50, mayor de 25
2	3.600 - 3.000	Ganadería semi-intensiva de ovinos/caprinos 60% Agricultura semi-intensiva trigo-papa 40%	10 - 50
3	3.600 - 3.000	Ganadería extensiva y semi-intensiva de vacunos (ovinos) 80% Agricultura semi-intensiva trigo-papa 10 % Extracción de leña y madera 10%	3 - 10 10 - 50
4	3.600 - 3.000	Ganadería semi-intensiva en Kikuyo 60% Agricultura semi-intensiva papa-trigo-arveja-haba-maíz	1 - 3 3 - 10
5	2.500 - 3.000	Extracción de leña y madera 40% Ganadería semi-intensiva de ovinos y vacunos 30% Agricultura semi-intensiva papa-trigo 30%	10 - 50
6	2.200 - 3.000	Ganadería intensiva de leche en kikuyo y pasto azul 80% Agricultura intensiva de papa-trigo-maíz 20%	3 - 10 10 - 50
7	3.000 - 2.500	Agricultura intensiva en policultivos, anuales/ perennes Papa-trigo-maíz-fríjol-haba-arveja-alfalfa-frutales 95% Ganadería intensiva ovinos, vacunos 5%	menor de 1 1 - 3
8	2.500 - 3.000	Agricultura semi-intensiva trigo-maíz-fríjol-papa 30% Ganadería semi-intensiva de vacunos 70%	3 - 10
9	2.000 - 2.500	Pastoreo extensivo de ovinos-caprinos 80% Agricultura semi-intensiva trigo-maíz-fríjol 20%	3 - 10 10 - 50
10	2.000 - 2.500	Agricultura intensiva alfalfa-maíz-fríjol-trigo 95% Ganadería intensiva de vacunos 5%	3 - 10
11	2.000 - 2.500	Agricultura semi-intensiva fique-maíz-fríjol-frutales-café-tabaco 70% Pastoreo de caprinos y vacunos en yaragua y matorrales 30%	3 - 10
12	2.000 - 2.500	Ganadería extensiva/semi-intensiva de vacunos y caprinos en yaragua 80% Agricultura semi-intensiva de trigo-maíz-fríjol 20%	3 - 10 10 - 50
13	1.800 - 2.300	Agricultura intensiva / semi-tensiva de tabaco-	3 - 10

		maíz-fríjol-trigo-tomate 70% Pastoreo de caprinos y vacunos en yaragua 30%	
14	1.800 - 2.300	Agricultura intensiva caña-yuca-maíz 80% Ganadería intensiva de vacunos y caprinos 20%	10 - 50 3 - 10
15	1.500 - 2.200	Agricultura semi-intensiva café-frutales-tomate-maíz-fríjol 70% Ganadería intensiva de vacunos 30%	3 - 10
16 (*)	1.200 - 2.200	Agricultura intensiva tabaco-tomate-maíz-fríjol 70% Ganadería intensiva vacunos 30%	1 - 3 3 - 10
17 (*)	1.500 - 2.000	Agricultura semi-intensiva trigo-tabaco-maíz-fríjol 60% Ganadería semi-intensiva vacunos y caprinos 40%	1 - 3 3 - 10
18 (*)	1.200 - 1.800	Pastoreo extensivo de caprinos 70% Agricultura intensiva tabaco-maíz-fríjol 30%	10 - 50
19 (*)	1.200 - 1.800	Agricultura intensiva tabaco-frutales (cítricos-mango-aguacate) 90% Ganadería intensiva vacunos y caprinos 10%	1 - 3 3 - 10

Fuente : Leyenda de sistemas de producción Informe final proyecto Chicamocha. (IDEADE, 1.992)
(*) Recientemente en estos sistemas el tabaco viene siendo reemplazado por otros cultivos agrícolas temporales como tomate y pimentón y semi permanentes como papaya y frutales

En el proceso histórico de apropiación del territorio, la vegetación original se ha visto reducida a parches remanentes aislados de diversos tamaños, siendo los más grandes los que actualmente se encuentran en las partes altas de los municipios de Chiscas, San Mateo, La Uvita y Boavita. También se circunscribe a los corredores naturales (drenajes). Sin embargo, como ya se comentó, se registran en los últimos diez años, importantes procesos sucesionales dados por el enrastrojamiento de potreros y su posterior conversión hacía bosques secundarios. Por otra parte, las dinámicas rotacionales existentes en las diversas zonas climáticas de la región determinan variaciones en cuanto a la composición, estructura y funcionamiento de los paisajes a lo largo del tiempo.

Los municipios que comparten los ecosistemas mencionados son: Sativanorte, Sativasur, Susacón, Soatá, Tipacoque, Covarachía, Boavita, La Uvita, Chita, El Cocuy, Güicán, Panqueba, Guacamayas, San Mateo, Jericó, Chiscas y El Espino. La población total de la región es de unos 150.000 habitantes. La tasa de crecimiento poblacional es del 2% aproximadamente. La superficie de la provincia es de 153.000 hectáreas que están comprendidas en un rango altitudinal localizado entre los 1.200 m. s. n. m. y los 4.500 m. s. n. m.

Las provincias de Norte y Gutiérrez están caracterizadas por una economía campesina, en donde la unidad básica de producción es la familia, que se diferencia y es más compleja que una unidad doméstica de tipo urbana debido a las relaciones que establece a su interior entre sus miembros (relaciones ad-intra), como a las relaciones sociales que desarrolla por fuera del marco estrictamente familiar (relaciones ad-extra). La familia se define a partir de un grupo de personas con afinidades consanguíneas. En varios casos, algunos de los miembros de la familia no tienen lazos consanguíneos, pero viven y son considerados como parte de la parentela por el grupo doméstico. Es decir, la familia

campesina establece relaciones de parentesco más complejas que las existentes en el ámbito de las familias burguesas.

Al hablar de familia, quise hacer explicito que esa categoría expresa una realidad tan importante como la del ecosistema o la geoforma/cobertura del paisaje. Eso puede parecer una trivialidad, pero recuérdese que para muchas personas entrenadas en las categorías de las ciencias naturales, los conceptos usados en el terreno social son para ellos inconsistentes y poco rigurosos. Sucede entonces que podemos hablar de sistemas de producción, olvidándonos de los individuos, sus relaciones, la demografía, los itinerarios de vida y los imaginarios que proyecta la gente y que influyen en las expresiones ecosistémicas de una región.

En la actualidad, la condición minifundista de la gran mayoría de las familias campesinas obliga a que el 70% de ellas se organicen económicamente alrededor del autoconsumo con muy poca producción de excedentes. Las relaciones sociales de producción más frecuentes que se realizan giran alrededor de la aparcería, el empeño, la mano vuelta, el jornaleo y el arrendamiento. Debido a factores ambientales, económicos, políticos y culturales, el actual sistema productivo no es capaz de asimilar a todos los miembros de la familia; por lo tanto, la subsistencia de ella depende en un elevado número de casos de la venta de su fuerza de trabajo en ámbitos intraregionales e internacionales. Bajo el anterior contexto, las labores anexas a la producción agrícola, tales como la fabricación de artesanías y otros trabajos locales en el municipio o la vereda son también fuente de ingresos.

Las características de la estructura agraria determinarán y condicionarán fuertemente los procesos productivos y reproductivos de las unidades domésticas campesinas. Es decir, las tasas productivas y reproductivas de la familia de la región serán bajas debido a la generalización del minifundio y a las limitaciones que impone el medio biofísico. La problemática ambiental por la que atraviesa toda la región es hoy por hoy uno de los más serios obstáculos a la realización plena de las aspiraciones de vida de los habitantes; sin embargo, los anteriores hechos por si solos no son suficientes para entender en profundidad la interdependencia de la región con dimensiones y procesos macroregionales que inciden en el condicionamiento del ser social de las unidades domésticas campesinas.

La familia campesina como entidad social participa ampliamente de los cambios ocurridos en Colombia en los últimos decenios. Algunos de estos cambios hacen referencia a la disminución de la tasa de fecundidad en las zonas rurales, así como también al cambio ocurrido en las tasas de escolaridad .

Los siguientes cuadros nos ratifican lo dicho anteriormente:

CUADRO 1. EVOLUCIÓN DE LA TASA DE FECUNDIDAD EN LA ZONA RURAL
1968-1980

AÑO	1968	1973	1976	1978	1980	1[illegible]
TASA DE FECUNDIDAD TOTAL	9.2	6.7	6.1	6.0	5.7	5.

Fuente: Jaramillo, Eduardo. Estado, Sociedad y Campesinos, p.120.

(Tomado de Ministerio de Agricultura de Colombia)

CUADRO 2. TASAS DE ESCOLARIDAD SEGUN ZONAS 1964-1980 [37]

ZONAS	1964	1968	1978	1980
TOTAL NACIONAL	56.6	63.9	73.2	75.9
UÍBANA	71.2	79.0	84.3	87.1
RURAL	41.9	46.2	58.4	61.0

La anterior situación, la define el sociólogo Jaime Eduardo Jaramillo como un proceso de homogenización cultural que se viene dando principalmente entre los estratos bajos y medios del habitante rural, que cada vez más asume hábitos, actitudes y expectativas de carácter urbano.

Algunos de los factores que han contribuido a la modernización de las zonas rurales del país son:

—Creciente electrificación rural.
—Acceso a la educación.
—Vías.
—Asistencia técnica.
—Fuerte influencia de los medios masivos de comunicación.
—Promoción de nuevos cambios y formas organizativas por parte de la Iglesia Católica; expresados en el impulso a movimientos cooperativos, comunidades de base, congregaciones religiosas y gremios.

1. MARCO CONCEPTUAL

El punto de partida teórico para aproximarse a los tipos de familia existentes en la zona y a las condiciones ambientales presentes se centró en el concepto de ecotipo campesino desarrollado por el norteamericano Eric Wolf (1971) y los académicos escandinavos de la antropología cultural. Oscar Lofgren considera y define un ecotipo como "la secuencia o proceso de explotación de los recursos dentro de una franja macroeconómica" (Citado por Mitterauer, Michael, 1992: 139-159). De manera general, el concepto de ecotipo es asimilable al de sistema de producción. Sin embargo, le presta mayor atención a las condiciones de conectividad de las sociedades campesinas con el exterior de la región. En las actuales condiciones de globalización económica e hibridación cultural, el concepto de ecotipo vincula variables de tipo ambiental, demográficas, microeconómicas y macroeconómicas. El concepto de ecotipo permite tener en cuenta las influencias externas a los sistemas de producción, sin desvincularlos de los ambientes específicos en donde se desarrollan los procesos de producción. El objetivo concreto es entender los diferentes sistemas de producción como sistemas de energía que se transfieren del ambiente biofísico al de los sistemas culturales y que se expresan

[37] FUENTE: DNP, **Plan de Integración Nacional**, p.403.

diferencialmente a lo largo de los distintos sistemas de producción en términos de la cantidad de trabajo que requiere un ecotipo en relación con otro; la proporción entre cantidad de trabajo por extensión de terreno es fundamental para los análisis de sostenibilidad en economías campesinas. Este enfoque amplía el espectro para la comprensión de las diversas formas de familia campesina. El campesinado como clase es visto, entonces, como una categoría mucho más compleja que no sólo se ve afectada por sus adaptaciones al ambiente ecosistémico (explicaciones monocausales).

El concepto de campesino al que me uno, siguiendo a Eric Wolf, "denota una relación estructural asimétrica entre productores de excedente y dirigentes" (1971). Desde una lectura económica, se puede encontrar el elemento más claro de lo definitorio de lo campesino, cuando es precisamente en la producción de excedente y en los mecanismos de transferencia del mismo donde se encuentra el carácter diferencial y transitorio de lo campesino como grupos humanos que se encuentran entre lo primitivo y lo moderno.

La anterior perspectiva introduce y considera relevantes las formas extraregionales de la división laboral del trabajo que pueden afectar la supervivencia del campesinado, y que se expresan en las economías locales, departamentales, nacionales y mundiales. El concepto de ecotipo evita las visiones estáticas y permite tener en cuenta los diferentes modos de adaptación a ecosistemas específicos. Tal como ha sugerido Victor Toledo en una excelente síntesis de la racionalidad ecológica del campesino "en las economías naturales (las más simples formas de producción para el uso), en la producción campesina el objetivo implícito del proceso productivo es la reproducción simple de la unidad doméstica campesina y, consecuentemente, de la comunidad campesina entera. La última, pero significativa, diferencia es que además los campesinos producen bienes que circulan externamente como mercancías. De hecho, en la economía campesina "… la producción para el sustento no excluye producir un excedente; el enigma de la producción para el uso no es si se produce un excedente sino por qué el excedente que se produce no se acumula y transforma el sistema" (Gudeman, 1978 citado por Toledo). La autosuficiencia campesina, que está ampliamente basada en una simbiosis permanente con los recursos locales naturales, constituye el punto de partida para un desarrollo alternativo ecológicamente relevante"(1992).

La producción campesina ha sido definida como una estrategia de sobrevivencia multiuso basada en el intercambio ecológico (Toledo, 1992). Por ello, los campesinos tienden a llevar a cabo una producción no especializada basada en el principio de diversidad de recursos y prácticas productivas, que dan lugar a la utilización de más de una unidad ecogeográfica, la integración y combinación de diferentes prácticas, el reciclaje de materias, energía, agua y residuos, y la diversificación de los productos obtenidos de los ecosistemas. Esta estrategia puede operar tanto en el nivel de la unidad doméstica como en el de la comunidad, una región entera, un país o varios países –como he constatado en el caso de los campesinos boyacenses–. Este patrón tiene lugar tanto en el tiempo como en el espacio. En el eje espacial, se considera la máxima utilización de todos los ecosistemas disponibles –microverticalidad andina–. En términos de tiempo, el objetivo es obtener la mayor cantidad de productos necesarios que cada ecosistema ofrece al año.

Como dice Victor Toledo: "La familia campesina utiliza los componentes bióticos y no-bióticos del ecosistema para satisfacer los requerimientos básicos de su vida. La producción campesina implica, entonces, la generación de productos, incluyendo comida, instrumentos domésticos y de trabajo, materiales para la casa, medicinas, combustibles, fibras, alimentación para los animales y sustancias tales como gomas, resinas, colorantes,

medicamentos y estimulantes…Desde un punto de vista teórico es posible predecir que aquellos grupos de campesinos que explotan los ecosistemas con recursos más limitados (por ejemplo, ecosistemas no explotados o altamente estacionales) serán más frágiles y vulnerables a los intercambios económicos, tecnológicos y culturales que aquellos que viven en un medio ambiente rico en recursos (por ejemplo, áreas húmedas tropicales o ecotónicas)" (Ibid, p. 30).

Sigue Toledo comentando como: "En el contexto de la racionalidad económica con predominio de los valores de uso, los campesinos están obligados a adoptar una estrategia que maximice la variedad de productos producidos, para proveer las necesidades de la unidad campesina, que cuenta con el alto grado de autosuficiencia de las unidades campesinas de producción. Los campesinos manipulan el paisaje natural de tal forma que se mantienen y favorecen dos características medio-ambientales: heterogeneidad espacial y diversidad biológica. Esta estrategia multiuso permite a los campesinos gestionar diferentes unidades geográficas, como diferentes componente bióticos y físicos. Los campesinos intentan evitar la especialización de sus espacios naturales y de sus actividades productivas, un rasgo intrínsecamente contradictorio con las tendencias predominantes de la mayoría de los proyecto de modernización rural. Todo esto explica por qué los productores campesinos no son solamente agricultores. Aunque la agricultura tiende a ser la actividad productiva central de cualquier unidad doméstica campesina, es siempre completada y en algunos casos reemplazada por prácticas como recolección, extracción forestal, pesca, caza, cría de ganado y artesanía. La combinación de estas prácticas protege a la familia campesina a la vez contra las fluctuaciones del mercado y contra los cambios o eventualidades medioambientales. Como resultado, en una explotación campesina típica, los medios ambientales, natural y transformado, se convierten en un complejo paisaje que aparece como un mosaico en que cultivos agrícolas, barbechos, bosques primarios y secundarios, jardines domésticos, pastos y corrientes de agua son segmentos del sistema de producción entero. Este mosaico representa el campo sobre el cual el productor campesino, como estrategia multiuso, juega el juego de la subsistencia a través de la manipulación de los componentes geográficos y ecológicos (especies, suelos, topografía, clima, agua y espacio), y de los procesos ecológicos (sucesión, ciclos de vida y movimiento de materias). La misma disposición diversificada tiende a ser reproducida en el micronivel, con multiespecies y diversos cultivos en lugar del monocultivo" (Ibid, p.35).

Dice Toledo: "En resumen, la variedad en términos geográficos, ecológicos, biológicos e, incluso, genéricos es, por consiguiente, el principal rasgo de la producción campesina, porque la variedad en sí misma es un mecanismo para reducir el riesgo. Esta estrategia multiuso a través de la cual los campesinos mantienen y reproducen sus sistemas productivos constituye una característica ecológicamente valiosa que tiende a conservar los recursos naturales, manteniendo la diversidad medioambiental y biológica. La aclamada y, de alguna manera, enigmática racionalidad ecológica del campesino y del productor tradicional no es sólo una estrategia de subsistencia desarrollada en un sistema de producción no orientado a la mercancía. Es una consecuencia directa del proceso de apropiación de la naturaleza en una economía predominantemente dirigida a la población para el uso" (Ibid.p. 31).

Reconociendo la riqueza de estrategias de vida del campesino, quiero de todas maneras destacar como en los últimos veinte años en Colombia, el proceso de homogenización cultural ha implicado una fuerte pérdida de cultígenos y recursos genéticos por parte de los grupos campesinos. La mejor fuente e indicador de lo que digo,

se puede constatar en visitas a la plaza terminal de Corabastos y en visitas a zonas de economía campesina. Se evidencia, la pérdida absoluta de variedades y semillas de maíz, papa, fríjol, híbias, chuguas, ullucos, que son ciertamente los cultivos campesinos andinos más tradicionales e importantes. Lo más grave de todo, es que muchas de las semillas que ya no se comercializan, tampoco están en manos de muchos agricultores campesinos, sencillamente se extinguieron. Estas situación hace referencia al agotamiento de suelos, disminución de los recursos hídricos, a la misma contradicción generada por la revolución verde y a las inadecuadas políticas de transferencia tecnológica y extensión agrícola impulsadas por el Estado colombiano y que han afectado enormemente los propios sistemas de valoración de los recursos naturales por parte de los propios campesinos.

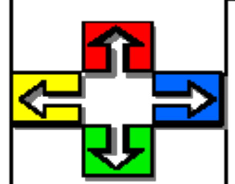
A continuación presentaré las ideas más importantes referidas al concepto de lo campesino que se han trabajado desde la antropología. El concepto de lo campesino lo analizare a la luz de las principales consideraciones teóricas que enmarco básicamente alrededor de la discusión que se ha dado referida a los procesos de campesinización o descampesinización.

EL CONCEPTO DE CAMPESINO

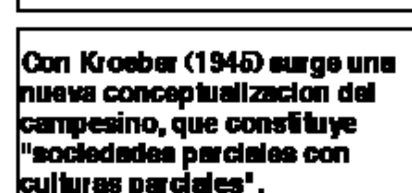
DEFINICION: Agricultores, ganaderos o pescadores, habitantes de un entorno rural que carecen de una identidad tribal, están marginados con respecto a la vida en las ciudades, pero dependen de ella para su subsistencia .

El campesino ha sido concebido en relación con una economía, una cultura o una clase social, de acuerdo a distintas tradiciones conceptuales.

Marx y Lenin, conciben el campesino en cuanto a una clase social oprimida y explotada por la sociedad precapitalista, privilegiando el análisis de clases y su posición subordinada



Con Chayanov, surge una tendencia dominante al concebir a los campesinos como pertenecientes a una economía especifica y singular, que coexiste en un sistema económico capitalista.



Con Kroeber (1945) surge una nueva conceptualizacion del campesino, que constituye "sociedades parciales con culturas parciales".

El antropólogo R.Firth concibe a los campesinos como "un sistema de pequeños productores, con tecnología y equipo sencillos, que a menudo dependen primordialmente para su subsistencia de lo que ellos mismos producen" (Firth, 1951 , p. 84) .

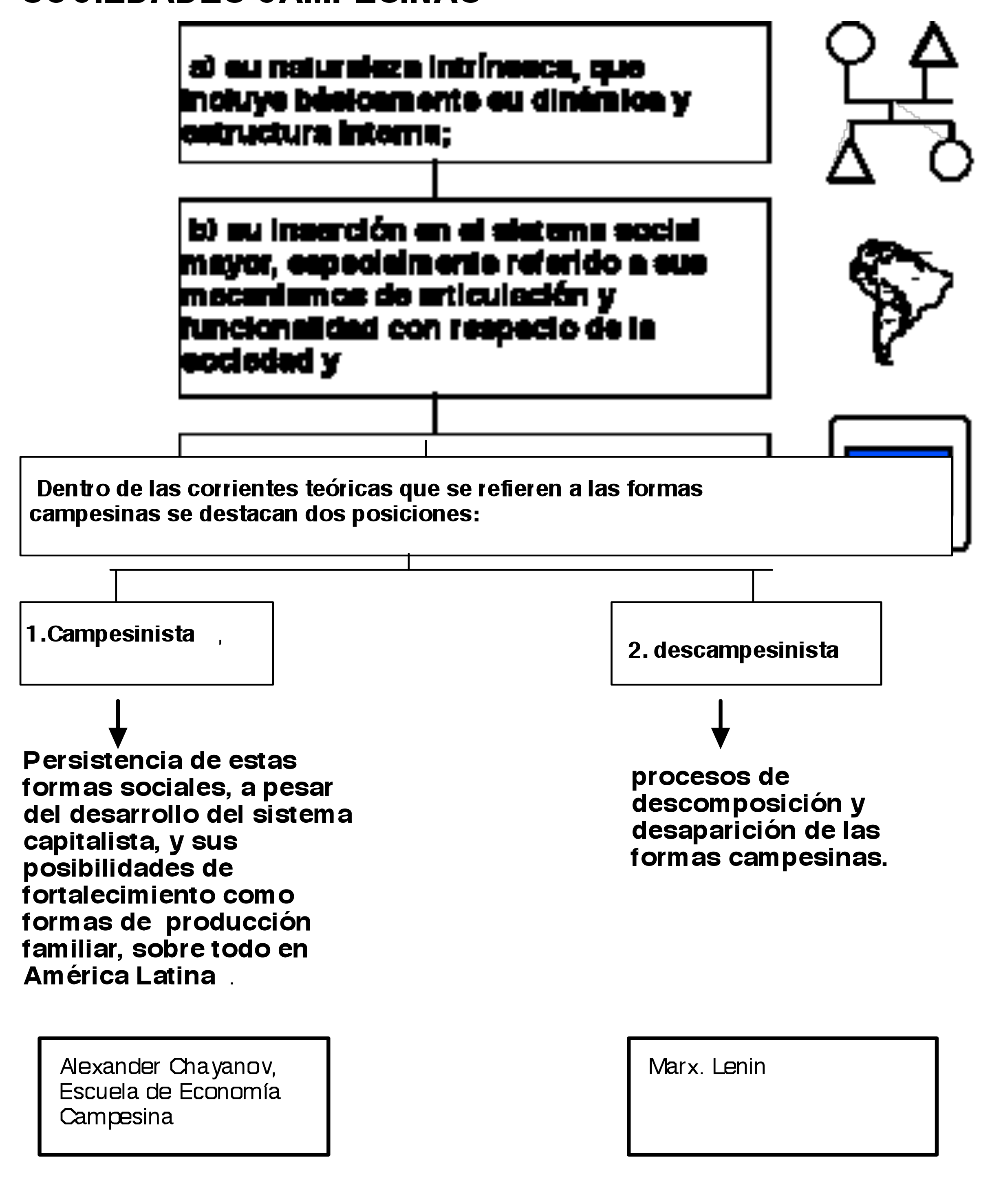
Redfield adoptó el concepto de "segmentos parciales" de Kroeber al referirse a los campesinos y lo transformó en la piedra angular de una conceptualizacion aceptada por la antropología norteamericana, planteando que la cultura campesina tiene como condición "que el sistema de valores... sea compatible, en general, con los de los habitantes urbanos que constituyen, por decirlo así su otra dimensión de existencia" (Redfield,1953, p.40)

El antropólogo E. Wolf (1971) enfatiza en el objetivo de reproducción familiar que tiene la economía campesina, y el traspaso de exceden tes a un grupo dominante.

Otros antropólogos la entienden como un sector social dependiente y subordinado del sistema social mayor, como es el caso de Foster (1972); Lewis (1968) y Díaz (1977).

-Comunidades primariamente agrícolas, dependientes estructural y funcionalmente en lo económico, político e incluso religioso, "históricamente... las comunidades campesinas han crecido en una relación simbiótica espacial-temporal con los componentes más complejos de su sociedad total, esto es, la ciudad preindustrial con funciones de mercado y de administración. (Foster, 1972, p. 17).

CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE LAS SOCIEDADES CAMPESINAS



LAS POSICIONES CAMPESINISTAS

El antropólogo mexicano H. Díaz (1977) señalan su condición de elementos sociales necesarios para el desarrollo del capitalismo. Ello conduce al análisis del rol del campesinado en el proceso de desarrollo capitalista, en un contexto de relaciones sociales e históricas especificas.

las formas campesinas latinoamericanas provienen de dos vertientes: la mas común y generalizada es producto de la disolución de las comunidades indígenas precoloniales, y la otra proviene de la colonización de campesinos indígenas en las inmediaciones de las haciendas. Otro caso lo constituye la colonización de campesinos españoles pobres, y posteriormente, esclavos libres.

PROCESO DE CAMPESINIZACION :

*** la penetración de relaciones mercantiles en las unidades de producción indígenas de economía natural,**

*** la colonización de tierras vírgenes**

*** resultado de la parcelación de la gran propiedad**

unidades económicas que tienden a la autosuficiencia, unidades económicas que tienden a la autosuficiencia y la producción mercantil, unidades económicas que se orientan solamente a la producción mercantil y unidades económicas fundamentalmente asalariadas.

LAS POSICIONES DESCAMPESINISTAS

disolución del campesinado se producirá por la vía de la proletarizacion o por la transformación de los campesinos en productores capitalistas.

Afirma Coello (1979) que al vincularse con el modo de producción capitalista, los modos de producción precapitalista se ven vaciados de sus contenidos propios y, por tanto, condenados a desaparecer.

Ello conduce a enfocar el problema de las relaciones de explotación que se dan entre los campesinos y la burguesía, fundamentalmente por el intercambio desigual que produce una **a transferencia de excedentes**

PROCESO DE DESCAMPESINIZACION

*** Para Bartra (1979) la transferencia de valor es una de las raíces mas profundas de la imposibilidad estructural de las economías campesinas de coexistir con el sistema capitalista**

*** EL CAMPESINADO una clase social en proceso de diferenciación entre campesinos pobres y ricos**

LENIN

arrendatarios capitalistas y obreros agrícolas (Szurek, 1977).

1.1. FUNCIONES DE LA FAMILIA CAMPESINA

Las principales funciones que ejercen actualmente las familias campesinas de la región son las siguientes:

1) Satisfacción de las necesidades básicas.
2) Uso del trabajo familiar.
3) Conocimiento de prácticas agrícolas tradicionales.
4) Propiedad o posesión sobre pequeñas parcelas.
5) Proveer mano de obra no especializada a otros sectores de la economía.
6) Endoculturación de los niños, espacio que comparte con la escuela.

Las anteriores funciones están jerarquizadas y orientadas hacia una meta: la seguridad y reproducción de la unidad familiar campesina a lo largo del tiempo. Para lograr esa meta, las normas culturales fijan funciones específicas a todos los miembros del hogar. Los individuos de una familia campesina conocerán desde muy temprano los roles que le corresponden, ya sea cuidando a sus hermanos menores o laborando en la parcela. La ciudad es uno de los espacios que se recrean desde la infancia y en los niños con los que hemos trabajado se convierte en una de las metas.

1.2. LAS PRINCIPALES CARACTERÍSTICAS DE LA PRODUCCIÓN CAMPESINA

Más allá de las discusiones teóricas y políticas acerca de si la producción campesina constituye un modo específico de producción o simplemente una clase o una fracción de clase dentro de diferentes modos, hay un conjunto de características que definen a la economía campesina. Con base en Victor M. Toledo se pueden resumir los principales rasgos de las unidades domésticas campesinas así (1992):

1. Un rasgo importante de la producción campesina es su relativo alto grado de autosuficiencia. Las familias campesinas (la unidad de producción campesina) consume una parte sustancial de su propia producción y, concomitantemente, producen casi todos los bienes que necesitan.
2. Los campesinos están comprometidos en un proceso de producción predominantemente basado en el trabajo de la familia con un mínimo número de "inputs" externos. La fuerza humana y animal, más que los combustibles fósiles, son las principales fuerzas de energía. La familia, consecuentemente, funciona a la vez como una unidad de producción, consumo y reproducción.
3. La producción combinada de valores de uso y mercancías no busca el lucro, solamente, sino la reproducción simple de la unidad doméstica.
4. Los campesinos, generalmente, son pequeños propietarios de tierra, debido a razones tecnológicas y, frecuentemente también, a la escasez y/o desigual distribución de ésta.
5. Aunque la agricultura tiende a ser la actividad principal de la familia campesina, la subsistencia campesina está basada en una combinación

de prácticas, que incluyen la recolección agrícola, cuidado de ganando doméstico, artesanía, pesca, caza y trabajos fuera de la explotación a tiempo parcial, estacionales o intermitentes.

Con base en la fuerte influencia de ALEXANDER CHAYANOV se postula que la esfera de intercambio de la producción campesina permanece subordinada al objetivo de autosuficiencia, y esta economía de subsistencia depende fundamentalmente de la explotación de recursos naturales. En resumen, a pesar de que el campesino lleva a cabo intercambios ecológicos y económicos, el mantenimiento y reproducción del productor y su familia está basado más en los productos obtenidos de la naturaleza que en productos obtenidos de los mercados. En última instancia, la producción campesina es una economía de subsistencia que se basa en la utilización de diversas estrategias de supervivencia y de utilización de los recursos naturales. En los itinerarios de vida de la familia campesina que analizaremos, la migración marca una importante alternativa, que permite en muchos casos la recomposición en el tiempo de la unidad familiar y la disminución de la presión antrópica sobre suelos y recursos naturales.

De estas consideraciones se infiere, que los productores rurales utilizan los recursos naturales como medios básicos e irremplazables de sobrevivencia. La producción campesina siempre implica la combinación de valores de uso y de cambio; es el resultado de procesos naturales y de fuerzas de mercado que actúan sobre el campesino como productor y consumidor. La producción rural, se ve enfrentada a fuerzas endógenas y exógenas que pueden ser entendidas como flujos de materias, energía, trabajo, mercancías e información La clave para entender y explicar el proceso productivo de las sociedades rurales, entonces, es describir las formas en que estos flujos tienen lugar y se integran en la realidad concreta donde ellos acontecen.

2. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA FAMILIA CAMPESINA EN BOYACA

La institución familiar de la región ha atravesado por un proceso de yuxtaposición histórica que se remonta a la época de la conquista. Dentro de este legado, dos instituciones históricas han sido básicas en la conformación del *ethos* campesino: la estructura familiar indígena y la estructura familiar hispánica. De todas formas, los roles socioeconómicos e instituciones presentes en la zona han venido cambiando. Normalmente los cambios ocurridos han sido exógenos a las economías de subsistencia y han sido motivados por los procesos de cambio que influencian a la sociedad nacional en su conjunto. De todas formas, los actuales patrones culturales tienen en su base valores hispánicos e indígenas (Gutiérrez de Pineda, Virginia, 1963). Las formas organizacionales económicas y sociales de los grupos chibchas que el español encontró a su paso, fueron aprovechadas por él para establecer un sistema servil con base en el tributo de las comunidades existentes.

Una de las estructuras sociales que marco la divergencia cultural entre los dos pueblos fue la de la familia. El español buscó por todos los medios implantar un modelo monogámico basado en la autoridad paterna. A diferencia del pueblo español, el patrón cultural indígena le daba mucha relevancia a las uniones matrimoniales de tipo poligínico. Un hombre constituía su familia alrededor de varias mujeres; sin embargo, la mujer gozaba de mucha relevancia, y los sistemas de descendencia y herencia se trazaban por línea materna.

El debilitamiento del papel de la mujer será una de las características actuales provenientes de aquella época. El rol de la mujer, que en sociedades agrícolas como las muiscas y laches era central en la producción económica, se constituye y se centra a partir de la inserción de lo español en las funciones de esposa y madre. De todas formas, la mujer rural en las dos últimas décadas ha vuelto a recobrar protagonismo y a ser reconocida en términos de su participación. Ésta es una tendencia sociológica para la mayoría del país, que se ha originado principalmente debido a factores socioeconómicos, expresados en la consolidación del minifundio y microfundio. De tal forma, el jefe tradicional de la unidad de producción y consumo de la familia campesina se ha visto obligado con frecuencia a buscar otras fuentes de subsistencia. Es así que la mujer campesina frecuentemente se ha visto obligada a asumir el rol de jefe de familia.

Las primeras medidas establecidas por la Corona española en las tierras americanas conquistadas, y destinadas a fortalecer y gratificar a los conquistadores, se centran en la distribución de la tierra y de la mano de obra aborigen entre los españoles. Es así, que se generaliza en las tierras del altiplano cundiboyacense, el repartimiento, instrumento jurídico que inicio la posesión privada sobre la tierra a lo largo de todos los territorios americanos conquistados por los españoles.

Otra de las medidas importantes que incidió en la estructuración sociológica de las poblaciones americanas tuvo que ver con la dotación de mano de obra nativa a los conquistadores. De esta manera, se inicia un período de fragmentación de la tierra y el establecimiento de grandes propietarios quienes dispusieron de abundante mano de obra servil y sin tierra para la explotación de sus haciendas.

El sistema inicial del repartimiento evolucionó con el tiempo hacia la encomienda. El encomendero se encargó, en contraprestación a la tierra que tenía bajo su mando, de responder por la evangelización de los indígenas que tenía encomendados y que laboraban en los predios que señalan los límites de la encomienda. En unión a las grandes y nacientes haciendas, algunos grupos nativos no perdieron su posesión sobre las tierras; sin embargo, vieron disminuidos sus territorios debido a la presión de blancos o a las formas de herencia que fragmentan la parcela nativa.

Desde esos días se empezó a generar el fenómeno del minifundio que, unido a la hacienda o gran propiedad, coexisten y generan paralelamente una masa enorme de desposeídos sin tierra. Con el paso de los años y ante la disminución de la población indígena, la Corona española promulgó el establecimiento de poblados o reducciones de indios. Estos poblados tenían un territorio comunal que era inalienable y que con su posterior disolución evolucionó hacia el minifundio.

En tiempos republicanos, después de la independencia de España, los nuevos gobiernos se interesaron —orientados principalmente por políticas de corte liberal— en disolver los resguardos indígenas que habían nacido de la reducción de los poblados indígenas. La consecuencia directa de estas políticas fue el aumento de los minifundios y similarmente el crecimiento de las masas de desarraigados a la tierra.

Hasta el siglo XVIII el sistema de organización del trabajo fue estrictamente de servicios personales de la población indígena hacia los españoles (encomienda). La mita entró a reemplazar a la encomienda, organizando a la mano de obra indígena a través de resguardos. Cuando la mita entró en decadencia, se generó un proceso de fuerte mestizaje debido a la disolución de los resguardos, obligando a los hacendados de la época a retener mediante mecanismos de coerción extraeconómica a sus antiguos mitayos.

Hacia mediados del siglo XVIII surge paralelamente a la consolidación de la hacienda la **agregatura** como una forma de organización del trabajo plenamente autorizada por las leyes civiles de las respectivas localidades donde operaba. Bajo esta modalidad de trabajo semiservil, el trabajador era concertado por el hacendado a trabajar en un lote de su hacienda. Se le destinaba algo de tierra para su subsistencia, y se le pagaba por los servicios personales que realizaran. Normalmente bajo las agregaturas se desarrolló un sistema de deudas que ataban la mano de obra a la tierra y que eran heredadas de generación en generación.

Según testimonios recogidos en la vereda del Tobal del Municipio de Chita, doña Celia de Díaz, quien tenía en el momento de la entrevista aproximadamente setenta y cinco años de edad, comentaba en relación a la persistencia de la agregatura en la zona y que según ella se extendió incluso a períodos del siglo veinte.

Doña Celia de Díaz dice:

"Pues yo estuve por allá como se dice, **concertada** más bien, viendo animales, trabajando —ah menito— para ellos. Poco que lo trataban bien. No, no, nooh, nooooh, tranquilamente, no, nooooh, no. Eso fue mucho lo que sufrí, muchas necesidades, mucho, mucho. Pues eso yo me toco pasar, por, como diré, que como unos cinco, entre cinco a seis años".

Mas adelante vuelve y afirma:

"Eso yo no le cuento, que eso yo, yo fui mucho sufrida en ese tiempo que le digo yo que estuve poa'lla **concertada** poa' lla, no que eso yo sufrí mucho, muchas necesidades sufrí yo poa'lla (Vereda del Tobal, Municipio de Chita, septiembre 18 de 1992).

La relación social de aparcería evoluciona[38] y aparece, entonces, hacia mediados del siglo XIX conviviendo conjuntamente con el sistema más común de las agregaturas que mantuvo su presencia hasta bien entrado el siglo XX[39].

El proceso de poblamiento y apropiación del territorio iniciado durante la colonia, desembocó en la intensificación de las actividades productivas y extractivas en años posteriores y en la consolidación de los sistemas de producción eminentemente campesinos, producto del aniquilamiento cultural y demográfico del indio. Las familias

---

38 Normalmente las grandes haciendas de Cundinamarca, Boyacá, Tolima, Huila y Cauca reproducían sus economías mediante la sujeción del campesino a la tierra. Los arrendatarios (concertados y agregados), pagaban rentas por sus lotes de pan coger (subsistencia) mediante productos, dinero y trabajo. El trabajo realizado en la hacienda si era pago, era un 30% inferior al que se pagaba a los forasteros o fuerza de trabajo ocasional no residente en las haciendas. en: Salomón Kalmanovitz, **Desarrollo de la agricultura en Colombia**, Ed. Carreta, 1978, p.16., citando a Luis B. Ortiz. En: **Ensayo sobre las condiciones de la vida rural en el municipio de Moniquirá, Boyacá**, Anales de economía y estadística I, 1938, pp. 27 y 55.

39 Meertens, Donny. "La aparcería en Colombia: formas, condiciones e incidencia actual". en Cuadernos de Agroindustria y Economía Rural. No. 14-15, 1er y 2o semestre de 1985, p.16.

campesinas de la época estaban sometidas a procesos de mestizaje entre los campesinos españoles pobres, al trabajo servil y agregado de familias e individuos indígenas separados de su parentela, a la desestructuración del resguardo y al desarrollo incipiente de las formas precapitalistas en la vida de hacienda, con sus particulares tipos de producción feudal que poco a poco empieza a consolidarse en un país que asume el modelo capitalista. Este desarrollo marcó los conflictos de una sociedad que para la época fue eminentemente rural y que buscaba, desde el marco de la acción política, definir unas reglas del juego que giraban en torno a la lucha entre el federalismo y el centralismo.

El pasado indígena, como sistema cultural operante, empieza a mediados del siglo XIX a volverse fábula y relato. Lo que existe es la hacienda consolidada en varios municipios y ligada a ella una masa de aparceros, agregados y arrendatarios que subsisten desde las relaciones de vasallaje que impone la hacienda.

La información contenida permite identificar los aspectos que han caracterizado el uso de la tierra en la región desde los primeros años de la república hasta la actualidad:

—Predominio de productos como maíz, papa y fríjol, que muestran la persistencia de elementos agrícolas tradicionales en la región.

—Amplia participación en el sector agrícola de las componentes de cereales y leguminosas.

—Intensificación de la actividad pecuaria y en especial de la ganadería vacuna.

Es importante destacar que durante este período la tendencia expansiva de la ganadería tiene como punto de partida los extremos climáticos. Muestra de ello es el comportamiento del componente numérico de caprinos (clima cálido y cálido medio) y en especial de ovinos (clima frío) entre 1856 y 1959.

La creciente importancia que toma la actividad ganadera para la región y especialmente en lo que respecta al ganado bovino entre 1959 y 1986, muestra una relación directa con la disminución de las áreas cultivadas acaecida en este tiempo; fenómeno que podría atribuirse a los siguientes aspectos:

—Disminución de la capacidad productiva de los suelos ocasionada por la intensa actividad agrícola y la simultánea aplicación de agroquímicos.

—Seguridad económica de la ganadería (menor riesgo).

—Desestabilización climática que causa incertidumbre entre los agricultores, especialmente en áreas que no poseen sistemas de irrigación.

—Escasez y alto costo de la mano de obra debido a los procesos de migración.

—Ausencia de incentivos económicos para el agricultor y de asistencia técnica.

—Concentración de capital y creciente ampliación de la frontera agrícola y ganadera en áreas de páramo.

Respecto a las actividades extractivas, durante el siglo XIX y comienzos del XX, se desarrolló una intensa explotación de productos forestales como leña, maderas, plantas medicinales, tintes, resinas y gomas; y adicionalmente minerales como galena, carbón y sal.

Ya entrando al siglo XX, es importante mencionar la continuidad armada de conflictos políticos que se originaron en el siglo XIX y que se expresaron en la guerra de los mil días, en la violencia de los años cincuenta y que expulsó burguesía rural y sectores campesinos de la mayoría de los municipios de la región. Con la salida de propietarios importantes la región sufrió un importante proceso de descapitalización que podría explicar el retroceso en términos del crecimiento económico de municipios que a principios de siglo mostraban cierto dinamismo económico, reflejado en fabricas de gaseosas, molinos de agua y producción de harina, etcétera.

A mediados del siglo XX, los grupos campesinos que durante el siglo XIX tuvieron como único referente el ámbito de la vida rural, empiezan a sentir un importante proceso de cambio cultural, condicionado por la modernización e industrialización incipiente del país. Las consecuencias más evidentes de estos procesos tienen que ver con la incorporación de un mayor número de alternativas culturales que eran totalmente desconocidas por el campesinado boyacense. Hay dos eventos, casi simultáneos que marcan un punto de quiebre en la vida de la región. El primero de ellos fue la muerte de Jorge Eliécer Gaitán en el año 49 y la violencia que ocasionó posteriormente. El segundo evento hace referencia a la puesta en marcha de Acerías Paz del Río en el año de 1952 en Belencito. Ambos eventos se constituyen en hitos que caracterizan el rompimiento de las dinámicas tradicionales del mundo rural y campesino. Elementos referidos a la ruptura de la cotidianidad las podemos encontrar en opiniones de los habitantes de la región:

"(Sobre los asalariados de Paz del Río) La gente que vinieron la mayoría estaba de ruana, sombrero y alpargates, la mayoría no sabía leer ni escribir... Muchos de estos con estos sueldos se compraron casas, terrenos, se compraron vestidos de paño...Y a fines de 53-54 aquí hubo escuelas para enseñar a esta gente a leer y a escribir" (Entrevista con Jean Pierre Widderkehr, por: Angulo, Felipe, 1997).

Otros hechos nacionales más recientes que han afectado las formas de vida del campesinado hacen referencia a la Revolución Verde, impulsada en la región particularmente en la década en los años 50 y que tuvo en algunos momentos fuertes resistencias culturales para su difusión; pero que finalmente penetró en los sistemas agrícolas de la región, generando efectos adversos en la estructura de los suelos y en los procesos biofísicos. Finalmente en la década de los años 70, el régimen del UPAC impulsado por el gobierno de Misael Pastrana y la urbanización del país que fomentó, consolidaron los procesos migratorios, que hoy se ven fortalecidos en la región por la proliferación de cultivos ilícitos en los Departamentos del Guaviare, Putumayo, Huila y Caquetá.

Teniendo en cuenta el llamado proceso de urbanización sociológica del campo, es todavía posible afirmar que debido a las particularidades de la economía campesina en la zona y que básicamente está en manos de pequeños productores centrados en la autosubsistencia, la familia extensa es aún hoy en día funcionalmente muy importante, sobre todo si reconocemos que el proceso de fragmentación de la tierra es una constante bajo los actuales sistemas de herencia, y que por ello las llamadas relaciones sociales de producción se tornan sumamente complejas a medida que el campesinado dispone de

menos tierra, estableciendo con ello dinámicas que obligan necesariamente a incorporar la mano de obra familiar que esté disponible, expresada en la "mano vuelta" y trabajos de minga comunitaria, que rebasan desde luego los ámbitos meramente familiares para entrar en los dominios de la economía política expresada en las relaciones del pequeño productor con las denominadas organizaciones campesinas tales como la Andri y las Juntas de Acción Comunal [40].

3. ANÁLISIS DE LA TASA DE CRECIMIENTO POBLACIONAL PARA LA REGIÓN, A LO LARGO DEL PRESENTE SIGLO

La tasa de crecimiento[41] de cada uno de los censos existentes para las provincias de Norte y Gutiérrez muestran interesantes cifras referidas al componente demográfico de la región.

Para el censo de 1928, el municipio que mayor crecimiento poblacional, (comparando la población total de 1918 con la de 1928) fue Jericó con una tasa de 77.30%, seguido de Covarachía y Susacón. Para este mismo año se presenta como característica especial que existió un crecimiento poblacional en todos los municipio de la región. Son hechos especiales, puesto que al revisar los demás censos es claro los decrementos que tienen casi todos lo municipios en cuanto al numero de habitantes.

Para el censo de 1938 se presenta lo contrario; es decir, la tasa de crecimiento poblacional resulta ser negativa. Siendo el municipio de San Mateo el que muestra una disminución en su población (comparando el censo de 1928 con 1938) de 60.03%, dicho de otra manera y según los datos censales, de 11.981 habitantes que habían en 1928, paso a 4.788 personas en 1938.

De manera clara, durante el decenio de 1928 a 1938, se observa que la mayoría de municipios muestran tasas de crecimiento negativas, durante esos años fue cuando se registró el mayor porcentaje de migración neta para la región, expresándose en un 25.12%.

Observando los datos del censo de 1951, existe una gran variabilidad en cuanto al incremento poblacional, donde la población que ha migrado en el transcurso de los años se localiza en las cabeceras municipales, haciendo de esta manera que el número de habitantes en el área urbana de algunos municipios sea mayor, mientras que en otros se sigue presentando el fenómeno migratorio. De esta manera, para los años de 1938 a 1951, se evidencia que el municipio que mayor tasa de crecimiento presenta fue la Uvita con un 33.71%, mientras que el municipio que tuvo una tasa de crecimiento negativa fue Sativasur con un 16.08%.

[40] La familia extensa la definimos a partir de un vínculo de parentesco que se mantiene entre varias familias nucleares, centradas alrededor de los padres y los hijos. Normalmente los miembros de la familia extensa no viven todos en una misma vivienda, aunque suelen residir cerca unos de otros.

[41] La tasa de crecimiento, es la tasa a la que una población aumenta o disminuye en un determinado año debido al incremento natural o a la emigración neta, expresada como porcentaje de la población base.

Para 1964, el fenómeno migratorio de la región se sigue dando, aunque en menor proporción. Se destaca en este cuadro el crecimiento anormal que presenta San Mateo, el cual muestra una tasa de crecimiento poblacional de más del 100%; caso contrario sucede con el municipio de Sativasur el cual presenta una disminución de cerca del 20% (comparando el censo de 1951 con el de 1964).

Para el censo de 1973, así como en el de 1938, nuevamente la tasa de crecimiento poblacional en la mayor parte de los municipios de las provincias del Norte y Gutiérrez fue negativa, mostrando que los municipio de Soatá, Güicán y el Cocuy, perdieron población; es decir, su tasa de crecimiento fue de poco más de -40%. El municipio que registró la mayor tasa de crecimiento, para ese año fue Boavita con 10.65%, los otros municipios que crecieron fueron Sativasur, la Uvita y Chita con incrementos que no superan el 4%. Esta tendencia se observa según los resultados del censo de 1985, donde la tasa de crecimiento sigue siendo negativa para la mayor parte de los municipio que conforman la región en estudio.

A nivel municipal, según los resultados del ultimo censo (1993), hay municipios en donde la tasa de crecimiento sigue siendo negativa, tal es el caso de La Uvita (-7.89%), San Mateo (-21.63) y Covarachía (-27.13), aunque hay otro municipios que también registran tasas poblacionales negativas. Los municipios que registran crecimiento en su población (comparando el censo de 1985, con el de 1993) son Güicán, Sativasur y Susacón.

Al comparar la tasa de crecimiento de 1918 con la de 1993, se observa que el municipio de Güicán ha tenido el mayor crecimiento en su población con una tasa de aproximadamente el 60 %, seguido muy de cerca por Boavita. Caso contrario sucede si se analiza el municipio que ha perdido más población a lo largo del siglo, correspondiendo esto para Sativasur, el cual ha perdido más del 40% de su población, lo mismo sucede con Guacamayas el cual perdió algo más del el 36 % de su población en casi cien años.

A manera de resumen se observa la evolución de la población según los diferentes cambios ocurrido en su composición. Además, se puede observar que la mayor parte de los municipios han tenido variaciones significativas en cuanto a su población total, siendo en los censo de 1938, 1973 y 1993, en los cuales se presenta la mayor variación en su población, debido a las tasas de crecimiento negativas que se registraron en estos tres censos. También se puede apreciar el incremento poblacional de municipios como Güicán, el cual presentaba según el censo de 1918, 5.441 habitantes y en el de 1993 registro 8.631, es decir se nota un incremento de 3.190 personas en cerca de 100 años.

A nivel regional es evidente que en el censo de 1938 se da la mayor migración neta para la región, debido a que en total los 17 municipios perdieron 39.739 personas, estando representado este numero de personas en la tasa de crecimiento negativa encontrada en ese año (-25.12%). Es decir que de 158.448 habitantes que había en la región, según el censo de 1928, se pasó a 118.643 personas en 1938. Se puede concluir entonces que es en este año en donde esta el punto de inflexión más alto en cuanto a migración neta para la región. Es igualmente importante mencionar que en los censos de 1973 y 1993, se encuentran tasas de crecimiento poblacional negativas para la región. Como se puede observar, la migración es un fenómeno que se viene presentando de manera severa desde hace más de setenta años.

A nivel departamental, tan solo en el censo de 1938, Boyacá presenta una tasa de crecimiento negativa (-24.12%), en los demás censos realizados el departamento muestra crecimientos poblacionales positivos.

Analizando el crecimiento de la población para la región frente al departamento, se aprecia que los 17 municipios que conforman la región, solamente crecieron en un 9.76%, mientras que el departamento lo hizo en casi el 80%.

La anterior información tiene que ser contextualizada en relación con los procesos de apertura de la frontera agrícola hacia las zonas de la amazonía y orinoquía colombiana. En esas regiones del país, en muchos casos poblada por personas del norte de Boyacá y otros departamentos andinos, lo que ha venido dándose es un proceso de crecimiento demográfico especialmente motivado por la economía de los llamados cultivos ilícitos. En ese marco de movilidad horizontal y vertical de las poblaciones, las economías campesinas reproducen sus estructuras en otros ecosistemas y pierden su expresión sociocultural y territorial en regiones que se han considerado eminentemente campesinas. Los habitantes migran y se convierten en colonos-campesinos. Muchos de ellos, como lo hemos podido verificar, mantienen sus vínculos familiares y económicos con sus regiones de origen y pasan a manejar varios roles: son campesinos, raspachines, jornaleros, etc.[42].

3.1. LA MIGRACIÓN CAMPESINA: CARACTERÍSTICAS

La migración es un fenómeno que se viene presentando de manera significativa desde hace más de sesenta años. Es un proceso que se presenta en las áreas jurisdiccionales y políticas de todos los municipios del estudio. La migración campesina en la región está ejerciendo las siguientes funciones positivas:

*El ***trabajo asalariado migratorio (tam)*** es un medio de asegurar ingresos que fluyen en pequeñas cantidades hacia la región.

*El ***tam*** refuerza las economías locales cuando el aumento de la población, la competencia por la tierra, la destrucción de los recursos naturales pueden estar llevando al sistema sociocultural a un desastre.

Algunas de las características negativas del ***tam*** son las siguientes:

*Si la tasa migratoria es muy alta, la fuerza arrolladora de los procesos migratorios pueden conducir a la sociedad local a su desaparición.

*El ***tam*** es un "reflejo" de la desorganización local y regional, además de la falta de autonomía regional. Implica subordinación hacia otras regiones del país y hacia otros sectores de la economía.

---

[42] El crecimiento de la población en las últimas décadas en los departamentos del Guaviare, Putumayo y Caqueta, muestra como la región de la Amazonía occidental, pasó de tener cerca de doscientos cincuenta mil habitantes en 1973 a más de quinientos cincuenta mil en 1999, es decir en este lapso la población se duplicó. Fuente: Rodríguez, Adriana. 1999. Impactos de los cultivos de coca en la Amazonía Occidental. Presentada en el Foro Cultivos ilícitos y medio ambiente, Sinchi, IICA.

*El ***tam*** conduce a la asimilación de valores y actitudes más acordes con las del modelo urbano e industrial ocasionando la pérdida de la cultura campesina.

3.2. TIPOS DE MIGRACIÓN

* ***Migración recurrente.*** Uno o varios de los miembros de la familia consanguínea se ausentan durante días, meses e incluso años. Normalmente ejercen trabajos no calificados de baja remuneración. Se regresa eventualmente a la finca o región.

* ***Migración estacional.*** Condicionada a las épocas de la cosecha cafetera o a los ciclos agrícolas de otras regiones del país o Venezuela. "Yo acabo de llegar de Villeta de recoger café, duré dos meses por allá" (Jericó, vda Bakota).

* ***Desplazamientos permanentes.*** "Fíjese que la mayoría de las personas se fueron de la vereda. De cuarenta familias, hoy tan solo quedan diez" (Chita, vda El Tobal).

5. ITINERARIOS PERSONALES

Con el propósito de ambientar de manera más personal el trabajo que venimos desarrollando, voy a presentar una entrevista realizada a un habitante de origen campesino quien vive en Bogotá desde hace unos seis años. La entrevista permitirá ver como la noción de campesinado que normalmente se ha venido manejando en las ciencias sociales es quizás muy estrecha para captar los complejos ritmos de vida del campesinado colombiano y latinoamericano que expresan movimientos de movilidad social de tipo horizontal y vertical sobre la geografía del país.

Como hemos visto, en la región del norte de Boyacá se vienen dando, desde la década del año 20, importantes procesos migratorios. Vale la pena recordar que, incluso desde mediados del siglo XIX, la guerra de la independencia produjo importantes procesos de movilidad social a lo largo de toda la Nueva Granada. En los albores del siglo XX, la Guerra de los mil días también generó importantes movimientos poblacionales. En definitiva, son muchas las historias de vida que se pueden analizar para enmarcar y contextualizar las relaciones que los habitantes campesinos han venido estableciendo con los paisajes urbanos y procesos de movilidad horizontal sobre el territorio. Hoy día, lo campesino no se puede entender sin su relación con los procesos urbanos y con los procesos de estructuración o des-estructuración que se han vivido en el proceso de conformación del Estado colombiano durante los siglos XIX y XX.

El testimonio se basa en una entrevista dada por Alexánder Sánchez[43], quien ha sido uno de los miembros del proyecto Chicamocha[44]. Alexander trabajó apoyando el proyecto

---

[43] Con base en una entrevista realizada en día 16 de febrero de 1999.

en cuestiones básicas de edición de cartillas, publicaciones, trascripción de actas, diagramación, etc. La idea básica de la entrevista fue auscultar su visión de lo urbano y el proceso de integración de elementos citadinos en un muchacho de origen campesino.

Alexander nació en Bogotá, —según él accidentalmente, ya que su mamá es campesina—. Ella a los 23 años más o menos se vino a Bogotá. Se vino en el año 70 a buscar trabajo. El trabajo de la mamá implicó que él se quedara sólo en una habitación. Vivió solo y su madre fue la primera de las hermanas que se vino a la ciudad. Durante su permanencia en la ciudad estuvo acompañada de una hermana.

A los cinco años de estar viviendo en Bogotá, ella se regresó al municipio de El Cocuy. Para Alexander, el regreso de su madre al pueblo estuvo motivado por las preocupaciones de ella con respecto a su crianza. Su madre pensó "que yo tuviera más seguridad, protección, y quien cuidara de mi". Durante la estadía de ellos en Bogotá, su madre desempeñó varios trabajos y oficios domésticos en empresas y edificios. Cuando regresaron a vivir con los padres de su madre, en el año de 1977, se fueron a vivir a la parte rural, en una vereda llamada Carrisal, en el sector Loma Alta.

Alexander fue bautizado a los dos años, "ya grandecito", y lo recuerda aún. Antes de ir a la escuela "me la pasaba con los primos". "Todo el tiempo me crié con mis abuelos maternos. Para esa época las hermanas de su mamá se vinieron todas para Bogotá. "La gente encontraba alientos para venirse, por lo que ya había gente que estaba acá viviendo". "Las hermanas motivaban a sus hermanos y así sucesivamente". "Mis tías estaban en la ciudad e iban al pueblo de EL Cocuy a visitarnos; ellas venían a y traían juguetes. —A mí nunca me faltaron los juguetes—. Los carros me fascinaban. Yo me conocía muchos modelos de carros". En relación con los juegos locales, Alexander comenta sobre la existencia de varios tipos de juego: pipos, canicas, trompo, y flecha.

Se acuerda que él empezó a mirar hacia la ciudad con mucho entusiasmo, —recuérdese que además él había vivido sus dos primeros años en Bogotá—. La sobre valoración de la ciudad, sus distracciones, su vida social, son cosas de las que escuchaba oír hablar. Según Alexander, —nunca se habla de las desventajas— y en ese contexto la ciudad se convierte en una cosa bastante atractiva para explorar. "La vida social lo lleva a conocer (curiosidad) grandes centros comerciales, almacenes, conocer la comunidad, el transporte, la comodidad, la velocidad —cuando en el campo le toca a uno horas de camino—, la presentación personal y la dialéctica". (Se refiere con esta palabra a la forma de hablar de la gente). Esas dimensiones fueron cosas que le atrajeron mucho de la ciudad.

"La ciudad entra a coger un lugar en mi mente especialmente a los cinco a seis años, entusiasmado por conocer por ir a explorar". Los abuelos nunca fueron a Bogotá, si no hasta que los hijos los llevaron, iban a Chiquinquirá en peregrinaciones, especialmente el abuelo y fue joven a la Salina y asistieron a las festividades patronales de los pueblos vecinos más cercanos.

Como ya nos comentó, vino a los 7 años a Bogotá. Pensó seriamente en la ciudad como alternativa de vida a los diez años. "Estando en tercero de primaria, empecé a pensar en que yo debería estar en la ciudad para estudiar, capacitarme y trabajar". "Tanto fue así que yo vine a presentarme a sexto de Bachillerato en el Colegio Don Bosco, la idea era que me viniera a estudiar el Bachillerato a Bogotá".

[44] Proceso de desarrollo regional en las Provincias campesinas del Norte y Gutiérrez (Boyacá) impulsado por la Universidad Javeriana.

A los siete (7) años estuve un mes en Bogotá. "En la casa de la finca no había televisión y una de las cosas que nos llamó la atención fue la televisión y el desplazamiento en carro, todo el tiempo". Le llamaron la atención muchas cosas que no hay en el campo para distraerse. "Duré un año en Teusaquillo, aproximadamente en el año 80".

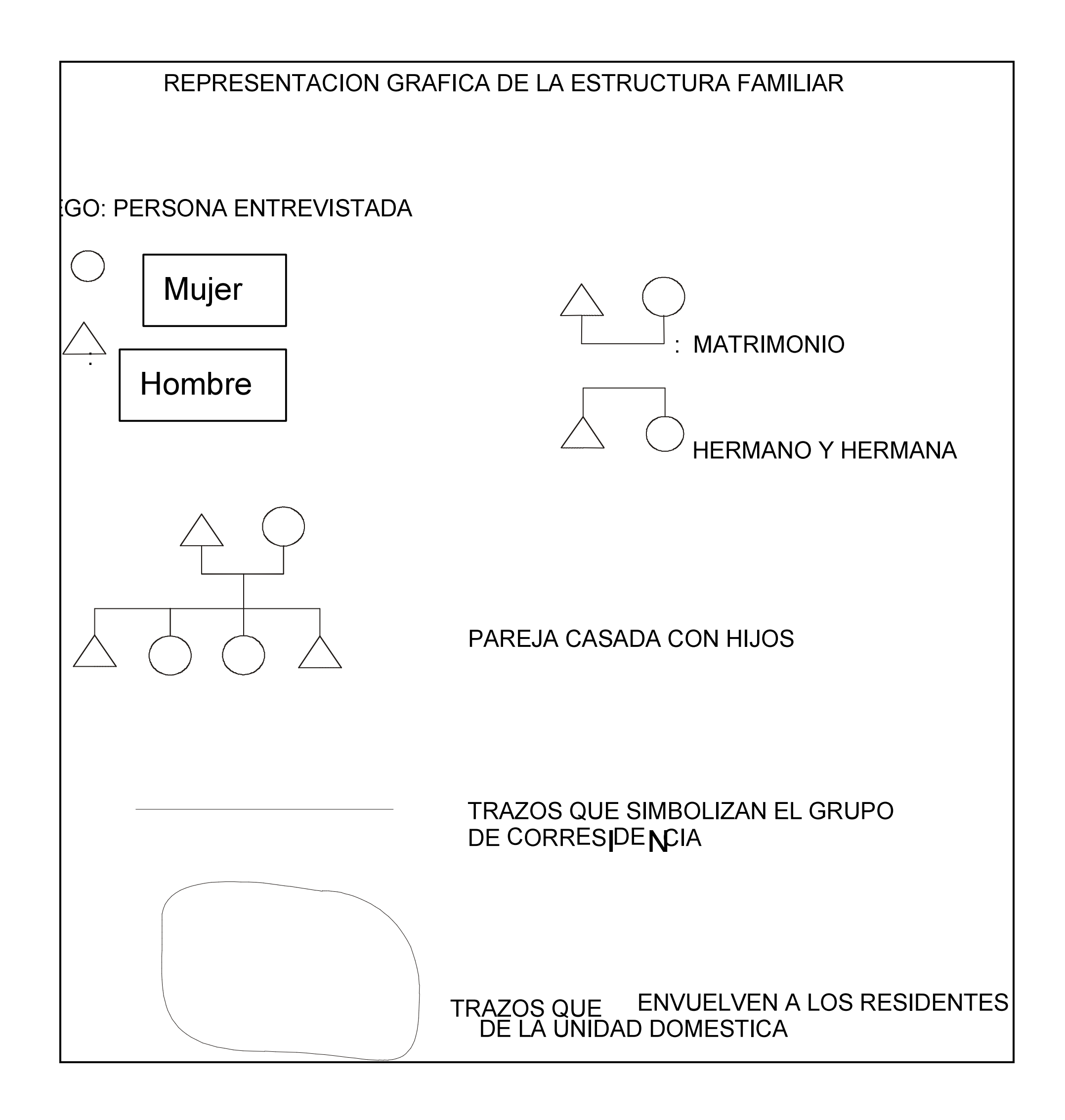
Estamos hablando del año 82 y él cuenta con 13 años para ese entonces, Alex trabajó para su sustento propio vendiendo dulces, en las tardes de tienda en tienda, aprovechando que su tía Paula tenía una distribuidora de dulces. Ella le daba los dulces. Su madre lo acompañó ese año.

Para ese entonces, Alexander y su mamá no pensaban regresar al campo. Al fin de año (1986) se fueron de vacaciones, ya estando allá, su madre le dio desanimo regresarse, debido a malentendidos y desganos. Los abuelos los motivaron a que se quedaran argumentando que el estudio era más barato y sin tantas trabas burocráticas (colas, papeleo) en El Cocuy.

La ciudad en su testimonio también generó experiencias "traumáticas": "la congestión urbana me empezó a afectar, lo mismo que el costo de vida. Siempre he extrañado el ritmo de vida en el campo". A los quince años —dice Alex, que quiso estudiar algo relacionado con la mecánica, reconoce que es paradójico, ya que no le gustaba la ciudad pero le gustaba la mecánica oficio que es una expresión de la vida urbana.

"Terminé bachillerato con la idea de estudiar mecánica automotriz y como segunda opción electrónica, producto de la orientación que les dieron a todos sus compañeros de estudio en el colegio en los dos últimos grados. "En este momento yo me defiendo muy bien en los dos mundos (el rural y el urbano) y le doy gracias a Dios haber vivido en el campo".

4. EL MÉTODO DE LOS CUADROS GENEALÓGICOS



Prácticamente es indiscutible la importante influencia que ejercen las familias de origen en la asignación de roles y futuros itinerarios de los hijos y los nietos. Los cuadros genealógicos se levantaron simultáneamente con una ficha de encuesta. Las personas encuestadas se sorprendieron al ver poco a poco "retratada" su familia. La metodología utilizada permitió entender la importancia que ejerce la familia a lo largo de la vida del llamado campesino. La categoría de campesinado puede desaparecer debido a los procesos de diferenciación social; pero la institución familiar parece ser un auto-referente fundamental para el individuo que vive en el contexto de sociedades campesinas.

4.1. CUADROS GENEALÓGICOS

FAMILIA 3.

FICHA: 8.

MUNICIPIO: BOAVITA VDA.TOBARAI.

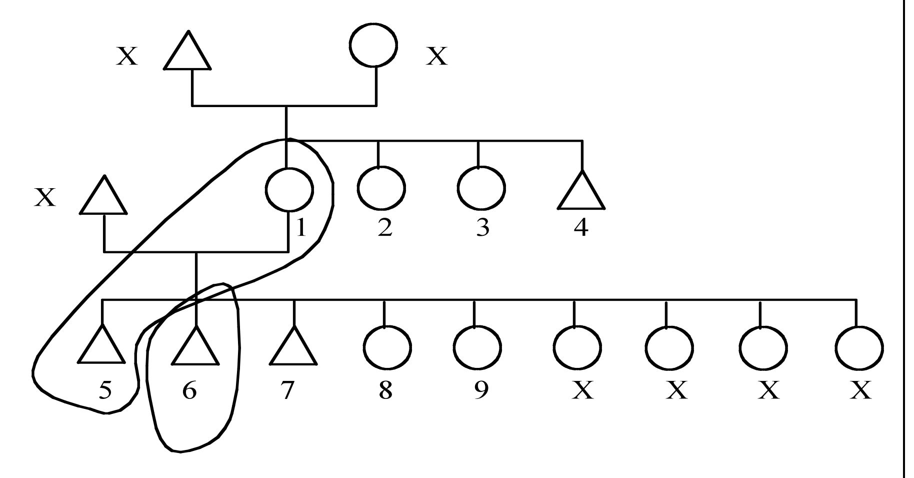
EDAD EGO: 79 AÑOS.

R.S.P: PROPIETARIA.

AREA DE LA FINCA: 1.5 HA.

SP. 14 PRODUCCION.

TABACALERA ASOCIADO CON LA PRODUCCION DE CAPRINOS, OVINOS, VACUNOS, COCA. 2000-2500 M.S.N.M.



1. EGO ENTREVISTADO. 72 AÑOS. DICE QUE SU PADRE ERA LOCO. VIVE SOLA, NUNCA SE CASO. LOS HIJOS SON DE VARIAS UNIONES INDETERMINADAS RESULTADO DE VIOLACIONES.

2. CUCUTA BOBA.

3. NO SE SABE DE SU VIDA.

4. NO SE SABE DE SU VIDA.

5. VEREDA.

6. VEREDA.

7. VENEZUELA.

8. VENEZUELA.

9. VENEZUELA.

10. VENEZUELA.

Los grandes procesos de diferenciación social de cada familia, y el microcosmos de cada una de ellas tienen que ser comprendidos a partir de un enfoque metodológico que

complemente los cuestionarios, las muestras aleatorias, etc.[45]. Se observa lo importante que son las fluctuaciones macroeconómicas en la determinación del estatus social futuro de un individuo. Las violaciones a las que hace referencia esta ficha ocurrieron hacia finales de la década de los años cuarenta. La llamada violencia se manifestó de manera particularmente fuerte en la mayoría de las veredas visitadas durante las décadas de los años cuarenta y cincuenta.

---

[45] Las siguientes reflexiones están apoyadas e inspiradas en los siguientes autores: Bertaux, Daniel, Familias y movilidad social: El método de las genealogías sociales comparadas, sin fecha.

FAMILIA 15

FICHA: 55F.

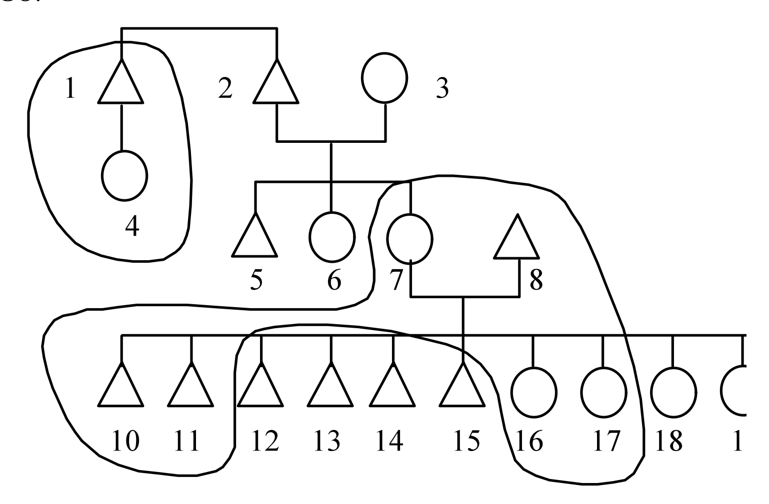
MUNICIPIO: JERICO VDA: BAKOTA.

EDAD EGO: 2 AÑOS.

AREA FINCA: 1 HA.

SP: 8A. PRODUCCION AGRICOLA MULTIPLE CON ENFASIS EN PAPA Y LEGUMINOS
2500-3000 M.S.N.M.

1. TIO PATERNOEGO. VDA.
2. PADRE EGO. MUERTO.
3. MADRE EGO 78 AÑOS BTA.
4. PRIMO CRUZADO EGO. VDA. LOS DEMAS TODOS SE FUERON.
5. 47 AÑOS, BTA.
6. BTA.
7. EGO.
8. 62 AÑOS. ESPOSO EGO.
10. 13 AÑOS, VDA.
11. 10 AÑOS VDA.
12. 33 AÑOS VDA.
13. 22 AÑOS BTA.
14. 24 AÑOS BTA.
15. 26 AÑOS BTA.
16. 7 AÑOS VDA.
17. 16 AÑOS VDA.
18. 32 AÑOS BTA.
19. 29 AÑOS BTA.
20. 19 AÑOS BTA.



La anterior ficha corresponde una familia numerosa para el promedio de las familias boyacenses. De manera general, expresa típicamente la fuerza de los procesos migratorios y como ellos ejercen una constante presión en la estructura de la familia. El sitio o lugar más atractivo para migrar es Bogotá. Los oficios que se desempeñan son generalmente en el sector informal.

FAMILIA 11.

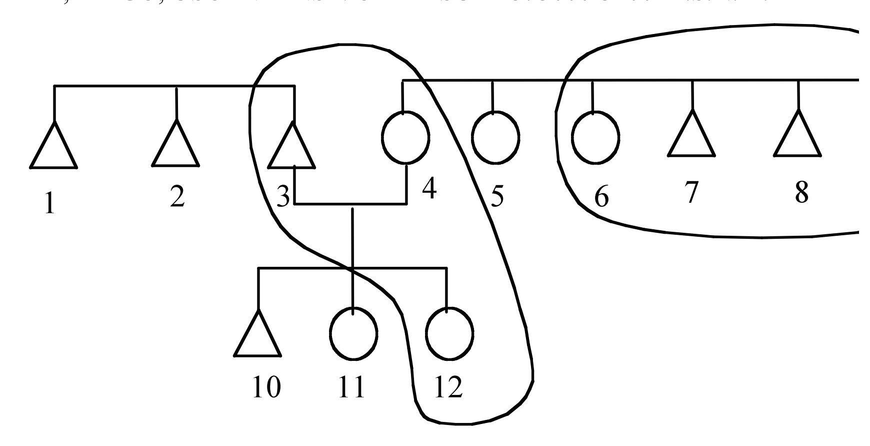
FECHA: 53F.

MUNICIPIO: JERICO VDA: PUEBLO VIEJO.

AREA DE LA FINCA: 0.25 HA.

R.S.P: PROPIEDAD, APARCERIA, MANOVUELTA.

SP: 5. PAPA,MAIZ, TRIGO, USO INTENSIVO DEL SUELO. 3000-3400 M.S.N.M.



1. HERMANA EGO BTA.

2. HERMANO EGO BTA.

3. EGO VDA.

4. ESPOSA EGO.

5. HERMANA ESPOSA EGO. BTA.

6. HERMANO ESPOSA EGO. VDA.

7-9 VDA.

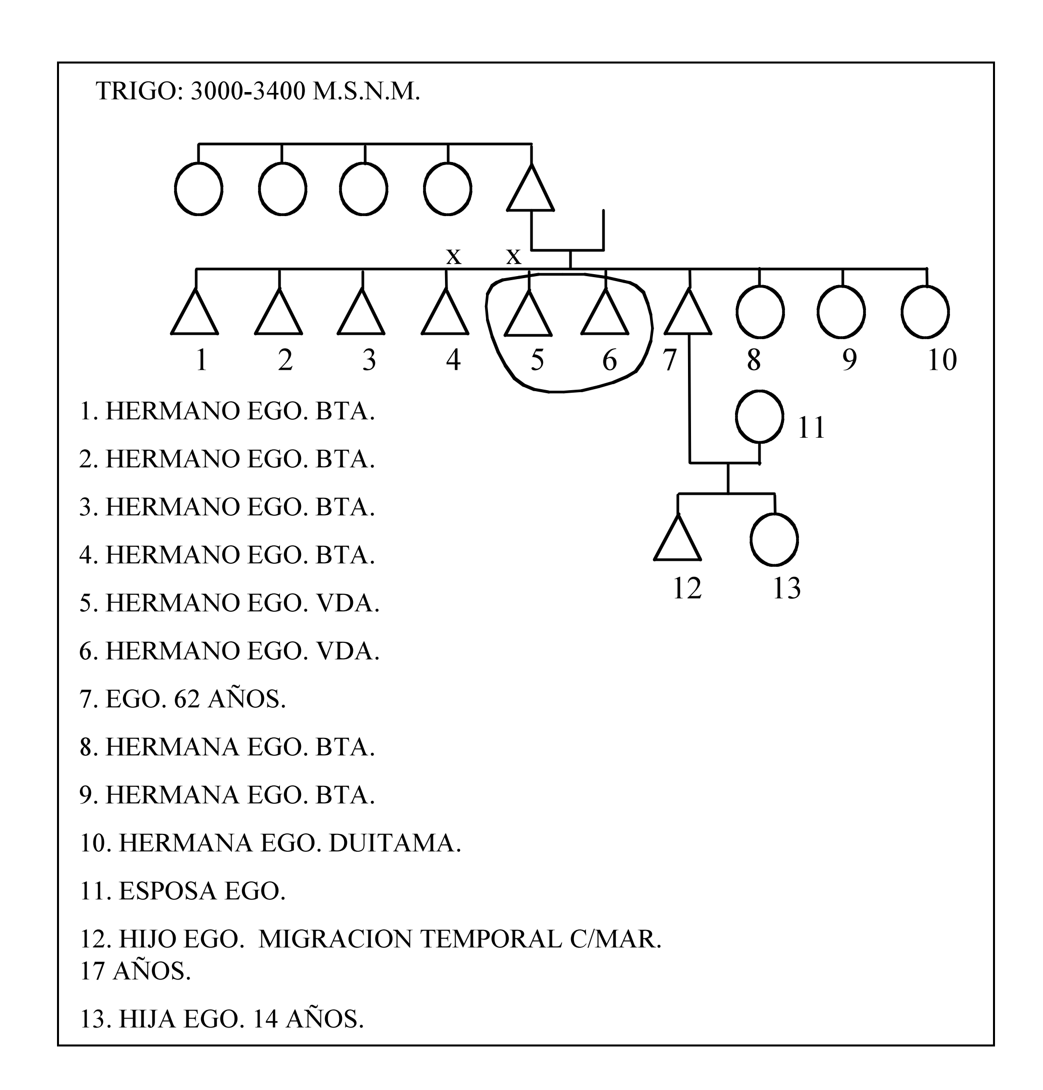
10. HIJO EGO. DUITAMA.

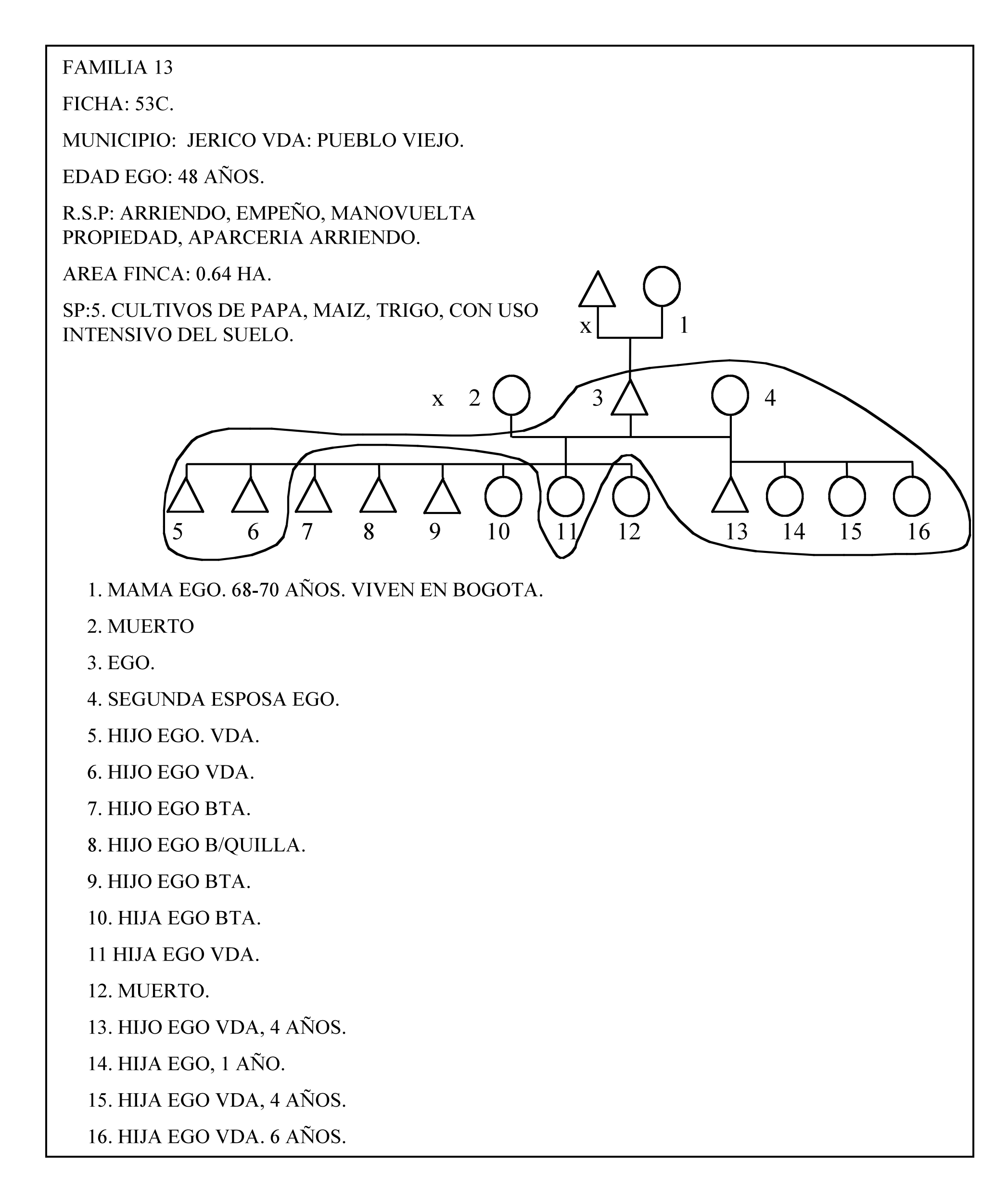
11. HIJA EGO BTA.

12. HIJA EGO VDA.

Si miramos a la familia, bajo la óptica de una concepción dinámica y activa y como el resultado de un conjunto de relaciones y de acciones que cambian en el tiempo. Se hace necesario encontrar un medio de observación del hecho familiar que sea lo suficientemente flexible para el análisis de los diferentes procesos. En este caso, los hijos se van a estudiar por fuera del municipio. La educación formal termina por implantar el modelo de vida urbano. Incluso al interior del sistema educativo regional, el modelo urbano se consolida en los colegios municipales. No valen los esfuerzos de los maestros que laboran en las

escuelas rurales, bajo la modalidad de la escuela nueva. En general, son intentos fallidos, ya que los jóvenes aspiran a formas de vida diferentes a las campesinas. Y los padres les facilitan esa elección "con tal de sacar a sus hijos del influjo de la guerrilla y de la pobreza.





La lectura de los cuadros genealógicos anteriores, permite captar en esencia el importante concepto de movilidad social. Es decir, los flujos estructurales o de reemplazo de una generación por otra y la reproducción y el cambio simultaneo en los sistemas

jerárquicos. La trama social se puede dibujar de manera aproximada. Se puede visualizar a los niños campesinos que permanecen como campesinos, a los que por múltiples motivos ingresaron al seminario o a la fábrica o se fueron para Venezuela.

La migración se expresará de manera diferencial a lo largo del año, dependiendo del ciclo vital del individuo, del ciclo ritual de la localidad, y de la estacionalidad de las cosechas tanto locales, como regionales y nacionales.

Los anteriores cuadros genealógicos permitieron observar lo siguiente:

—Fuertes procesos de fragmentación en las unidades domésticas. Todos los casos. Todos los sistemas de producción.

—Alto proceso de migración principalmente hacia Bogotá (41 casos), Venezuela (10 casos), Duitama (8 casos), Cúcuta (5 casos), Quindío (2 casos), Arauca (1 caso), Barranquilla (1 caso) y Bucaramanga (1 caso).

—Tendencia acentuada hacia el debilitamiento de las familias extensas.

—En algunas familias se observa una clara tendencia machista, que se evidencia en muchos casos en las golpizas que reciben la mujeres en su casa, o en el lenguaje peyorativo que usan los hombres para referirse al trabajo femenino.

—En los niños entrevistados se percibe una fuerte atracción por la vida en la ciudad, sobre todo a partir del hecho de que varios de los hermanos están situados y ubicados laboralmente en una ciudad.

Los miembros más jóvenes de la familia rural son hasta cierto punto los que estarán de manera disruptiva creando nuevos hábitos, valores e imágenes sociales que está consolidando una brecha generacional, que rompe con el *ethos* y la cultura tradicional de los sectores rurales de la zona.

Los anteriores hechos no significan expresamente que las condiciones de vida de los habitantes estén mejorando. Sencillamente lo que se desea es demostrar la existencia de unos cambios sumamente rápidos operados en toda la región y que, de todas formas, no han sido documentados suficientemente y tienen que enmarcarse en el contexto del desarrollo de la agricultura comercial con su consiguiente proceso de proletarización.

De lo que se puede observar, se deduce que el proceso al interior de las unidades domésticas es más un proceso de individuación que de descampesinización, ya que a largo plazo las unidades domésticas logran en parte reconstituirse como familias campesinas o urbanas, manteniendo su propia especificidad, lógica de funcionamiento, autonomía, capacidad de auto subsistencia, y auto-reproducción dentro de una lógica no tanto comunitaria sino individual.

Sin embargo, pensamos que el campesinado de la zona en algunos casos y durante ciertos períodos sufre un proceso de degradación desde el punto de vista de sus unidades domésticas familiares. El flujo constante de mano de obra hacia otros sectores de la economía comprometen tanto las capacidades reproductivas como productivas.

El anterior elemento es capital para entender que la jornada campesina en lo relacionado con el trabajo atraviesa por ciertas restricciones que le impiden desarrollar plenamente sus actividades como "agricultores de tiempo completo". Esa circunstancia

actual tiene que ser tenida en cuenta en los procesos de desarrollo que se formulen, llámense desarrollo comunitario o desarrollo forestal.

4.2. TIPOLOGÍAS FAMILIARES

Por tipologías familiares entendemos los arreglos particulares en términos demográficos que estructuran la familia en un momento temporal específico. Las tipologías familiares son dinámicas debido a los ciclos vitales de las familias (nacimiento, crecimiento, matrimonio, separación, disolución, muerte). En ese sentido cada cuadro tipológico es una fotografía de una familia en un tiempo y lugar determinado. Las tipologías familiares cambian permanentemente en el tiempo.

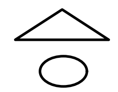
Hay que destacar que en términos de un estudio ambiental, la tipología familiar es indispensable en la clasificación e identificación del sistema de producción, ya que es ella la que permite saber con exactitud el nivel de fuerza aplicada que se está ejerciendo sobre el ecosistema. Los agroecosistemas, las relaciones sociales de producción, el tipo de cultivo, los suelos son variables importantes; pero la estructura de la unidad domestica es el principal factor en la determinación del impacto social y demográfico sobre un ecosistema. Muy distinto será el impacto de familias cuya cabeza es una viuda, al impacto de una serie de familias cuyos miembros todos oscilan entre los quince y cincuenta años.

A continuación presento las tipologías familiares existentes en la vereda de Chulavita en el municipio de Boavita, Boyacá. Se desprende que las formas familiares condicionan las capacidades que tiene un grupo social de extraer energía del ecosistema.

NÚMERO DE HABITANTES (1996): 295
NÚMERO DE FAMILIAS: 73 (131 ADULTOS,164 Niños o jóvenes)



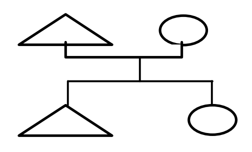
Grupo familiar 1: Solitarios o grupo sin estructura familiar



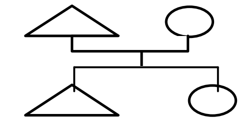
4 HOMBRES ADULTOS SOLTEROS

2 MUJERES ADULTAS SOLTERAS

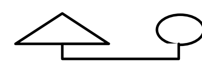
Grupo familiar 2: NUCLEAR O GRUPO DOMËSTICO SIMPLE



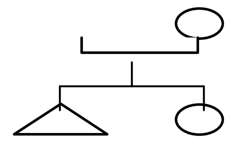
24 MATRIMONIOS CON HIJOS (HOMBRE COMO CABEZA DE FAMILIA



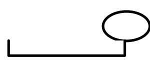
1 MATRIMONIO CON HIJOS (MUJER COMO CABEZA DE FAMILIA



1 MATRIMONIO CON HIJOS AUSENTES

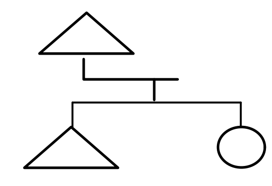


1 VIUDA CON HIJOS

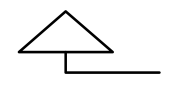


1 VIUDA SIN HIJOS

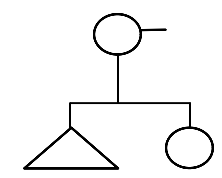
Grupo familiar 2: NUCLEAR O GRUPO DOMÉSTICO SIMPLE



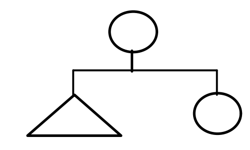
4 VIUDOS CON HIJOS



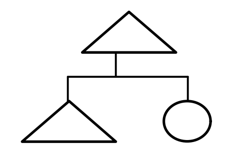
3 VIUDOS SIN HIJOS



1 MUJER SEPARADA CON HIJOS

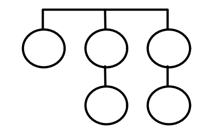


4 MADRES SOLTERAS CON HIJOS

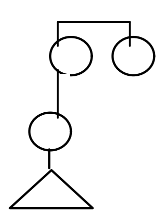


1 PADRE SOLTERO CON HIJOS

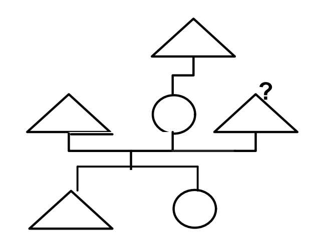
Grupo familiar 3: FAMILIA EXTENDIDA



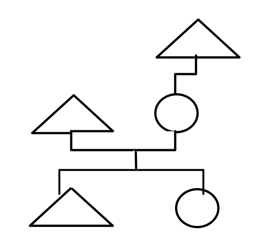
*** TRES HERMANAS, DOS DE ELLAS MADRES SOLTERAS**



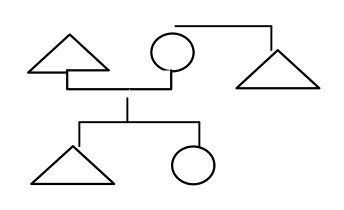
*** DOS HERMANAS (UNA DE ELLAS VIUDA) MAS LA HIJA DE ESTA ULTIMA Y SU HIJO, ELLA ES MADRE SOLTERA**



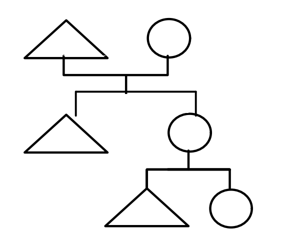
*** MATRIMONIO CON HIJOS MAS PADRE DE LA MUJER, MAS UN PARIENTE NO ESPECIFICADO, HOMBRE ADULTO SOLTERO**



*** MATRIMONIO CON HIJOS, MAS PADRE DE LA MUJER**

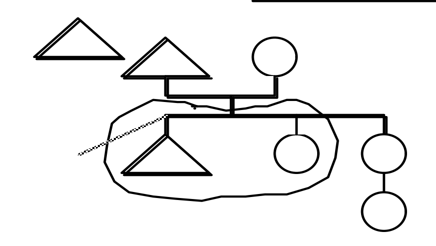


***MATRIMONIO CON HIJOS MAS HERMANO DE LA MUJER**

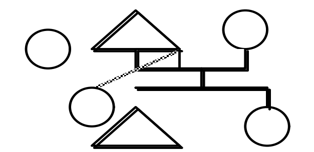


***MATRIMONIO CON HIJOS MAS NIETOS (HIJOS DE LA HIJA QUE ES MADRE SOLTERA**

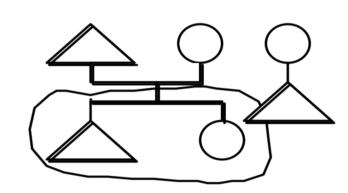
GRUPO 4 MULTIPLE O GRUPO DOMESTICO POLINUCLEAR



MATRIMONIO CON HIJOS AUSENTES MAS ESTRUCTURA FAMILIAR DE MADRE SOLTERA CON HIJA MAS UN HOMBRE ADULTO SOLTERO SIN RELACION CON LOS OTROS GRUPOS FAMILIARES



MATRIMONIO CON HIJOS MAS MUJER ADULTA SOLTERA, PARIENTE NO ESPECIFICADO, MAS MUJER ADULTA SOLTERA



MATRIMONIO CON HIJOS AUSENTES MAS MADRE SOLTERA CON HIJOS

OBSERVACIONES GENERALES**:**
* 73.9 %de las familias casadas por la Iglesia Católica, padre-madresolterismo es de 16.4%, la unión libre del 4% 55 niños varones menores de 55, representando el 33.5% de la población no adulta, niñas de 18 años hay 64, representando el 39%. Jóvenes varones mayores de 18 años hay 21, representando el 12.8%.

*** Promedio de hijos por familia 4**

*** Hecho más evidente: desestructuración de la familia**

*** 1986: 750 familias en la vereda**
1996: 73 familias

*** Conclusión: Migra toda la familia, estacional, recurrente, definitiva**

5. CONCLUSIONES

Las diferentes familias existentes en la zona de estudio no se pueden visualizar aisladas del conjunto de la sociedad mayor y del mismo contenido de las relaciones sociales al interior de sus propios sistemas de producción y unidades de paisaje que participan, en términos micro y macro, de procesos históricos que dinamizan el funcionamiento de las economías locales. Las consecuencias de la anterior situación se expresan en:

1) Migración hacia el extranjero (Venezuela), fenómeno aparentemente favorable para la subsistencia de la familia; pero con perdida de fuerza de trabajo, tanto para el núcleo familiar como para las economías locales y regionales.

2) Migración hacia el subempleo industrial urbano nacional.

3) Pérdida de autonomía de la familia campesina, eventual asalaramiento.

Para el caso concreto de nuestro país e incluso de otras naciones del continente, la articulación de la familia rural se establece en la cohesión con otras instituciones del tejido social, como, por ejemplo, la Iglesia, la vereda, la escuela, el pueblo, la región, el sistema nacional e internacional.

Es necesario enfatizar los cambios operados en las unidades domésticas en los últimos treinta años en las zonas campesinas. Estos cambios se refieren a grandes rasgos a los siguientes puntos:

—nuevos roles y funciones por parte de la mujer.
—conflictos intergeneracionales.
—incorporación de nuevos valores y actitudes.
—desintegración, cambio, transformación de las unidades campesinas tradicionales.

Lo que más se destaca del anterior proceso es la aguda diferenciación socioeconómica al interior de las unidades campesinas, debido principalmente al continuo incremento de la fragmentación de tierras, que ha obligado al campesinado y a su familia a tener que aumentar el gasto de fuerza de trabajo familiar. La madre campesina se ha visto obligada consciente o inconscientemente a vender su fuerza de trabajo en empresas capitalistas. Es importante tener en cuenta que la venta de su trabajo normalmente no es adecuadamente remunerado.

SEMENTERAS, QUINUA (*Chenopodium quinoa wild*) Y CULTURA

Todos los pueblos tienen un desván de trastos viejos en el que guardan prácticas y creencias mágicas; muchos de esos elementos que sobreviven son graciosos y bellos y mantienen la continuidad de una civilización. Es de esperar que las ideas materialistas modernas no los eliminen completamente y dejen insípida la cultura.
RICHARD WINSTEDT, *The Malay Magician*

INTRODUCCIÓN

Desde los albores de la revolución industrial, la tecnología cumple cada vez más una función de primer orden en la configuración de las relaciones ecosistema-cultura y en la artificialización del paisaje. En ese sentido, la transferencia tecnológica y los procesos de extensión agrícola son elementos claves en la transformación de los paisajes naturales y en los impactos que se han generado en diversas culturas tradicionales. En innumerables ocasiones, dichos procesos han sido tremendamente impositivos y son en parte los que explican muchos de los problemas ambientales que se viven en el mundo.

Voy a referir en este capítulo, una experiencia de reintroducción del cultivo de la quinua en el municipio de Chita en el departamento de Boyacá. Con esta experiencia, se busca dar elementos valorativos y principios que permitan orientar los procesos de transferencia tecnológica y extensión agrícola desde el diseño de contextos más respetuosos de los paisajes culturales sobre los que quiere actuar.

El trabajo referido a la difusión de un cultivo andino, y por consiguiente trabajo de acción directa de tipo agroecológico sobre un paisaje andino, tuvo su origen a partir de una experiencia de campo en el marco del proyecto de Desarrollo Forestal Integrado para la cuenca media del río Chicamocha apoyado por la Unión Europea y la Universidad Javeriana. Una de las veredas visitadas hacia finales de 1992 en el municipio de Jericó, Boyacá, atravesaba una dura situación de índole alimentario que se concretó en una hambruna veredal ocasionada por la problemática ambiental que vive la región y que condicionó al sistema alimentario local a vivir una fuerte crisis en el autoabastecimiento de alimentos de las distintas familias campesinas.

En la vereda de Bakota esa situación ambiental se convirtió en una verdadera emergencia alimentaria que obligó a la Gobernación de Boyacá a decretar al municipio en emergencia social y económica. Los campesinos que visité en las veredas de Juncal, Tapias y Bakota ni siquiera pudieron obtener una producción agrícola que les garantizará las semillas para reiniciar el ciclo agrícola del siguiente año.

—"Fíjese que el verano tan largo afectó tanto nuestros cultivos que ni siquiera pudimos sacar pa' la semilla".

—"Aquí lo que se vivió fue hambre" (Testimonios, Trabajo de campo, vereda de Bakota, municipio de Jericó/1992).

Bajo ese tipo de circunstancias y de eventos, pensé en la necesidad de fortalecer la producción doméstica de alimentos. El trabajo en la región por aquellos días estaba

orientado estrictamente hacia la elaboración de un diagnóstico enmarcado en los principios de la ecología del paisaje.

Un día, saliendo del pueblo de Chita, tuve la oportunidad de ver una mata de quinua. Para mí fue una sorpresa, ya que en el diagnóstico que habíamos realizado durante los últimos tres años, la quinua no había sido registrada en ninguno de los sistemas de producción existentes a lo largo de las provincias. Me bajé del carro, y junto a Héctor Pinzón, el promotor de la Universidad Javeriana en el municipio de Chita nos dirigimos a conversar con la propietaria de la mata de quinua. Doña Rocío Quindeva resultó ser una amable campesina que había sembrado el "sorgo" hacia tres años "porque un doctor me la regaló, diciéndome que era sorgo y que lo traía de Nariño. Yo ahí tengo siempre esas tres maticas. ¿Sabe? Las gallinas se la pasan al pie de ellas comiéndose las semillas que la mata bota. ¿Entonces se llama que la quinua? ¿Y para qué sirve?". Yo le respondí entusiasmado algunas cosas que sabía de la planta. Le señalé las extraordinarias características alimenticias, su rusticidad y, además, que era una planta de la región. Pensé que si la señora ya había experimentado inconscientemente con la quinua durante tres años, sería fácil y valioso trabajar una propuesta de divulgación de la quinua y darle a conocer las grandes ventajas nutricionales, agronómicas y eventualmente económicas que le podía ofrecer la quinua a los campesinos ubicados en las provincias de Norte y Gutiérrez en el departamento de Boyacá.

Ya después, en términos más académicos, la guía conceptual del proyecto buscó su justificación en el fortalecimiento del sistema alimentario regional; la quinua, se pensó modestamente, se podría convertir en una de las alternativas para lograr potencializar la seguridad alimentaria de las familias campesinas. Se trabajó con la introducción de una especie vegetal de alto valor alimentario y que era susceptible de ser adaptada a las condiciones agroecológicas y culturales de algunos de los sistemas de producción del municipio de Chita.

En síntesis, el trabajo buscó mejorar la dieta campesina e incrementar la producción doméstica de alimentos, a partir del diseño de una propuesta de fomento, difusión y consumo de la quinua en los agroecosistemas del subpáramo de las provincias de Norte y Gutiérrez, Boyacá, El proceso de difusión del cultivo buscó articularse estratégicamente a partir de una praxis dentro del subsistema religioso de la región, expresado en una de sus instancias en la institución de la parroquia. Se buscó también:

—Diseñar estrategias comunicativas para la experimentación y difusión del cultivo basadas en el reconocimiento de las instituciones locales, especialmente la parroquia.

—Investigar en unión con los agricultores el comportamiento fenológico de la planta por pisos altitudinales.

—Identificar la aceptación o rechazo del cultivo por parte de los campesinos del municipio que recibieron semillas.

—Adaptar y respetar en el proceso difusión del cultivo las características orgánicas de los sistemas de producción existentes en Chita.

—Describir algunas de las expresiones de la religiosidad de la parroquia de Chita.

—Establecer vínculos comunicativos con la parroquia de Chita como mecanismo para impulsar la difusión del cultivo de la quinua.

—Destacar la importancia del subsistema religioso en lo relativo a los procesos del desarrollo rural.

Vale la pena anotar que los resultados del trabajo que presentamos en torno a la experiencia con la quinua en el municipio de Chita, sus enfoques, sus métodos y sus guías conceptuales no son para nada ortodoxos dentro de los planteamientos del desarrollo rural, ya que, de cierta manera, se buscó plantear, desde una convergencia relacional de tipo hipotético, establecida desde un a-priori ideológico y confirmada por la evidencia empírica —la indispensable funcionalidad del fenómeno religioso, tanto en sus expresiones externas rituales o de culto como en el campo de las creencias—, con la implantación exitosa del cultivo de la quinua en una primera instancia, y más adelante, con la consolidación de propuestas ambientales en zonas de economía campesina.

Es necesario advertir que el presente trabajo no pretende ser un estudio exhaustivo sobre religiosidad campesina. Sencillamente, quiere reconocer la importancia de la esfera de lo religioso en los procesos del desarrollo rural y en la provisión de elementos éticos que nos ayuden a construir mapas conceptuales que complementen y le den sentido a los mapas físicos y temáticos que tradicionalmente se construyen. Respetamos enormemente la dimensión de lo religioso, y es por ello que se destaca la importancia estructural y funcional que cumple la religiosidad de un pueblo en la construcción y ampliación del discurso de lo humano. Personalmente opino que, para poder superar las actuales circunstancias de deterioro ambiental por la que atraviesa la región de estudio, es fundamental que las parroquias de cada municipio y del país se fortalezcan en lo relativo a sus "programas" ambientales y establezcan dentro de su orientación pastoral líneas de liderazgo que reconcilien al cristiano con el cosmos.

A lo largo del trabajo con los agricultores de la región de estudio y en el caso concreto del municipio de Chita fue posible determinar que la gente se identifico con las características agronómicas y nutricionales de la quinua. Los espacios que se privilegiaron para la capacitación e inducción del cultivo se materializaron a partir de varias reuniones con la Cooperativa de Breveros de Chita, un grupo de trabajo que tiene el proyecto Chicamocha en la vereda de Vichacuca conformado por unos treinta campesinos, y otro grupo de trabajo que esta conformado en la vereda de Quindeva. Se buscó maximizar la propuesta de difusión del cultivo aprovechando la presencia de grupos eclesiales que coordina la parroquia de Chita, especialmente la legión de María. En ese sentido, se realizaron charlas inductoras al cultivo en el marco de misas que celebró el sacerdote Luis Teodoro Bustacara en las parroquias de Chipa Centro y Chipa Alto. En Chipa Centro, se me permitió dirigirme a los campesinos al final de la misa. En Chipa Alto, la charla introductora al cultivo se realizó al principio de la misa. Los asistentes a esas dos celebraciones se pueden calcular en unos trescientos cincuenta campesinos. Los datos de evaluación sobre el cultivo que se presentan en estos actos se refieren exclusivamente a la labor de capacitación que se realizó con los socios de la cooperativa de Breveros, y los grupos ecológicos de las veredas de Quindeva y Vichacuca, algunos de los cuales pertenecen a los grupos eclesiales que coordina la parroquia.

En términos del soporte institucional, se logro un fuerte apoyo especialmente de la Iglesia Católica, en cabeza de Monseñor Hernán Giraldo Jaramillo, Obispo de la Diócesis de Málaga-Soatá, y del párroco de Chita, padre Luis Teodoro Bustacara.

Se contó, además, con la participación de un profesor y un estudiante de la Universidad de Málaga (Santander), quienes adelantaron un experimento agronómico con el cultivo. Por otro lado, el rector (e) del Instituto Técnico Agropecuario del municipio de Chita, Dr. Israel Díaz Pulido, también desarrolló experimentos y ensayos con los estudiantes con semilla de quinua que le entregué en el mes de diciembre de 1993. Desafortunadamente las condiciones experimentales de la finca, que hace parte del Instituto, condicionaron a que varios de los intentos de siembra fracasaran: en una ocasión por la falta de cuidados de los estudiantes y en otra debido a la caída de una helada en momentos en que la quinua empezaba a germinar.

En cuanto a los medios masivos de comunicación, la emisora Voces Rovirenses prestó sus servicios para la difusión radial de un programa sobre quinua y conservación de semillas *in situ*. El trabajo con la quinua y la labor al interior del proyecto Chicamocha me ha permitido apoyar el Boletín Ecológico que se trasmite por la emisora Voces Rovirenses, mediante el envío de material informativo relacionado con la problemática ambiental en general.

Este trabajo presenta la experiencia desarrollada con el cultivo de la quinua en el municipio de Chita, Boyacá, hasta diciembre de 1994. Sin embargo, la estrategia de difusión es regional. Para poder maximizar y multiplicar el fomento y difusión del cultivo se trabajo también con el Departamento de Nutrición del Hospital Regional San Antonio ubicado en el municipio de Soatá, con la parroquia de Boavita y Chita y con agricultores de los municipios de Sativasur, Susacón, Soatá, Boavita, Panqueba, Cocuy, Güicán, San Mateo y Chiscas.

1. ALGUNOS PROBLEMAS DEL DESARROLLO RURAL SOSTENIBLE.

El trabajo que se desarrolló se enmarcó conceptualmente dentro de los propósitos del desarrollo rural sostenible. A su vez, el proyecto de difusión de la quinua fue uno de los componentes de una propuesta de desarrollo regional que la Universidad Javeriana, a través del IDEADE, manejó durante diez años en las Provincias del Norte, Gutiérrez y Valderrama en el departamento de Boyacá. Dentro del proceso vivido fue muy importante considerar algunos elementos conceptuales del desarrollo rural sostenible.

Las políticas de los programas de desarrollo rural normalmente han afirmado la necesidad de un aumento en la producción agrícola, el desarrollo de una agroindustria, la educación y la salud. Similarmente la dotación de una infraestructura adecuada que implique la construcción de caminos, distritos de riego y redes rurales de electrificación. Desafortunadamente los programas de desarrollo rural han tenido que enfrentarse tan solo desde la óptica ecológica, a muy variados problemas que hacen referencia a:

-Rígidas estructuras agrarias que impiden entrar a desarrollar procesos de planificación del uso del paisaje.

- Procesos erosivos.

- Deforestación.

- Desertificación.

- Pérdida de las capacidades productivas de los suelos debido al uso inadecuado de pesticidas y fertilizantes químicos.

- Cambios climáticos locales y planetarios.

(Risser, 1981: Odum E.P, 1989; Tolba 1989; Brown et al, 1992)

En el modelo de desarrollo capitalista, la agricultura y los procesos relacionados con ella, son entendidos esencialmente como proveedoras de mano de obra barata para los sectores industriales. La simple noción de desarrollo sostenible busca, en últimas, asignarle un papel de intangibilidad a la agricultura de los países pobres con el fin de que sus primitivas coberturas boscosas permanezcan vírgenes y, además de producir algo de divisas, entren a producir oxigeno gratuito para el mundo entero.

Uno de los propósitos y retos fundamentales del desarrollo rural sostenible ha de ser el de lograr que se consolide una agricultura que funcione dentro de un modelo sistémico, basado en bajos inputs de energía (kilocalorías) —preferiblemente orgánica— y logre producir como outputs (KC) un incremento en la producción de alimentos. Por este motivo, el estudio de las tecnologías tradicionales se hace fundamental y es un deber realizarlo desde una óptica interdisciplinaria que permita acercarse, con la mirada flexible de un Perseo, a la

comprensión de los agroecosistemas tradicionales, tanto indígenas como campesinos.

Ante el creciente déficit alimentario por el que atraviesa la población latinoamericana, todo el desarrollo agrícola debe orientarse hacia la provisión de alimentos para el pueblo buscando con ello atacar el problema de la desnutrición que golpea a casi un 50% de los habitantes del continente. El proceso de apertura económica que experimentan nuestros países va en contra de su autosuficiencia alimentaria. "Mientras que en la década de los 70 las importaciones de cereales alcanzaron un promedio anual de 5,5 millones de toneladas, en 1983/84 éstas subieron a 24 millones. La tasa de autosuficiencia en cereales para el conjunto de la región baja del 102% en 1961 al 91% en 1980, cifra que comienza a ser alarmante" (Arroyo, 1982: 25).

El desarrollo rural sostenible es una estrategia que bien orientada puede contribuir a combatir el secular ajuste estructural de la agricultura que normalmente ha significado un modelo concentrador de riqueza, provocando la expulsión y fragmentación de la familia campesina y su consiguiente proletarización (Cárdenas, 1993: 1; Mitterauer, 1992: 148-149). Adicionalmente, la economía campesina minifundista podría encontrar soluciones más rentables desde el punto de vista económico al adoptar tecnologías de tipo biológico que le permitan ocupar a la mano de obra familiar. La superación de la marginalidad y la desorganización dependerán del desarrollo y ejercicio de políticas que se orienten hacia el acceso a la tierra, la técnica apropiada y hacia el crédito.

La economía rural y la utilización de energía son dos aspectos claramente interdependientes dentro de un modelo sistémico. Un sistema de producción agrícola o ecotipo que se ubica dentro de una franja macroeconómica y biofísica determinada consume energía a la vez que la produce. Estos problemas tendrán que tenerse en cuenta a la hora de contabilizar la producción. Los basureros y los desechos que se queman en los campos agrícolas producen un 10% de todo el carbón emitido en la atmósfera de lo que se quema de biomasa (Biswas, A. K; 1987).

Desde el punto de vista ambiental la anterior situación es indeseable; pero la contradicción surge cuando se tratan de conciliar los intereses globales con las políticas regionales y locales. A los actores sociales del ámbito local en las condiciones actuales no les queda otra salida que quemar esos desechos, ya que se busca con esa eliminación evitar que se retrasen los ciclos de siembra y, en general, sus diversas actividades.

Para lograr esos deseables bajos inputs de los que hablábamos, se requiere de la investigación y adopción de tecnologías limpias y apropiadas que partan en su aplicación del entendimiento de las características económicas, sociales, culturales y políticas del contexto cultural. Las tecnologías deberán buscar que la utilización de energía en todos los niveles del sistema mejoren, como cuando se comprueba, por ejemplo, que las estufas usadas por los campesinos pueden mejorar su rendimiento, ya sea calentando más rápido los alimentos y, por consiguiente, reducen el gasto de leña.

2. DESALLOLLO RURAL Y DEMANDA ENERGÉTICA

El desarrollo rural sostenible en la actualidad es tan sólo una variante y un complemento de los programas tradicionales de desarrollo rural. Bajo una perspectiva ambientalista es necesario que se incluyan dentro del proceso mecanismos de planificación comunitaria participativa. Los inventarios de demanda energética de un área rural deberán estar acompañados de procesos de participación comunitaria que desarrollen una concientización en los participantes y que busquen responder básicamente las siguientes preguntas en el contexto de un sondeo de demanda energética: ¿para qué?, ¿cuánto?, ¿dónde?, ¿cuándo?, ¿de qué manera? y ¿quiénes? "son los que necesitan la energía, la demandan y realmente la consumen" (Crutzen, 1990: 21). Lo que implica ubicar, medir e identificar grupos de consumidores, demanda y gasto dendroenergético, fuentes de energía utilizada, épocas del año de mayor consumo, e impacto ambiental.

El desarrollo rural sostenible deberá orientarse en últimas hacia la consolidación de las diferentes culturas campesinas buscando frenar los procesos de agresión cultural que tradicionalmente han golpeado a las diferentes sociedades campesinas del continente. El desarrollo rural sostenible tendrá como principales destinatarios a los campesinos ya que en parte ellos han sido los inspiradores de este movimiento. En términos más amplios, la consolidación del desarrollo rural implicará un mejoramiento en las condiciones de vida del productor autónomo, buscando con ello frenar la gradual eliminación de los minifundistas y los campesinos sin tierra; es decir, frenar el proceso de proletarización.

Nos encontramos ante una búsqueda de caminos, de alternativas de desarrollo que requieren desde luego ajustes estructurales que partan de un auténtico liderazgo del Estado y de los diferentes gobiernos de turno. El desarrollo rural sostenible es inconcebible sin un adecuado desarrollo institucional que se consolide a través de la creación de instituciones eficientes, plenamente democráticas y participativas.

Son más los desafíos que las respuestas. Una sociedad como la nuestra, a la manera de un organismo vivo, es interdependiente en sus partes y de sus partes. El cambio no se podría lograr sin un ajuste estructural en todos los niveles. Es indispensable superar la visión dualista entre lo urbano y lo rural, la ciudad y el campo, el campesino y el obrero. El desarrollo rural sostenible, en últimas, implica la incorporación de todos los sectores populares al proceso. El concepto tendrá que ir perfeccionándose con el tiempo con el fin de dar respuestas teóricas serias y adecuadas.

3. ALGUNOS ELEMENTOS TEÓRICOS PARA CONSTRUIR PAISAJE

Ante la magnitud de la problemática ambiental, se hace necesario entrar a cumplir funciones prácticas y concretas dentro de un marco de acción planificada que se fundamente en el desarrollo de una dimensión interdisciplinaria. Se piensa en la posibilidad de lograr una acción transformadora sobre las realidades y de ejercer cierto control sobre las fuerzas sociales. Desde luego, la magnitud de los

procesos sociales y su complejidad hace de la antropología aplicada un campo disciplinar que se enfrenta a mayores dificultades que las que se presentan en las ciencias aplicadas de la naturaleza. Lo anterior se debe a que la naturaleza humana no es siempre objeto-sujeto de planificación. El espacio y la dimensión de lo aleatorio se introducen recurrentemente, dándole una dimensión mediada por decisiones y acciones no siempre racionales

La cultura responde a los imperativos del medio. El hombre es, aparentemente, el único animal que piensa lo que esta pensando. Ése es el nivel de autoconciencia propio de nuestra naturaleza que plantea problemas e interrogantes y que para la escuela marxista impide separar los juicios de valor de los juicios de la realidad. Subsiste, como se ve, el problema de la objetividad, que coloca al ser humano como objeto y sujeto en cualquier investigación por muy participativa que ella pueda ser. Bajo ese orden de ideas, la necesidad de una teoría del saber-acción o de la acción social comunicativa se impone.

El primer requisito para el desarrollo de ese saber-acción es el reconocimiento de la pluralidad de grupos y saberes. Ese reconocimiento implica la existencia de múltiples fines y valores que necesariamente no tienen que coincidir con los del investigador. La "verdad" de nuestra investigación estará, por lo tanto, cargada de juicios de valor y será una verdad condicionada a un constante devenir en la acción subjetiva que implica el hablar de "mejoramiento de las condiciones de vida", de "fomento de un cultivo", de "mejoramiento nutricional", etcétera. Detrás de esas cristianas aspiraciones lo que encontramos es una voluntad de dominación que encuentra sus orígenes en los lejanos comienzos históricos de las relaciones interétnicas y que recientemente ha sido llamada por la antropología "aculturación controlada" o "aculturación planificada" (Bastide, 1971).

Para poder romper con las ansias de poder, y que parecen ser parte uno de los mas vitales instintos del ser humano, retomamos de la antropología cultural el concepto de relativismo cultural que en suma lo que nos recuerda es que no existen culturas superiores o inferiores, sino que sólo hay culturas distintas. La razón humana una e idéntica para algunos se expresa en obras culturales diferentes que se materializan en instituciones sociales que, a su vez, son las respuestas culturales a las necesidades biológicas. El ser social descansa sobre una naturaleza biológica que nos permite esbozar la posibilidad de una antropología aplicada basada en una respetuosa elaboración conjunta de diseños culturales dirigidos al fortalecimiento de la relación ecosistema-cultura y que tenga en la base de todas sus consideraciones a la persona humana.

El ser humano, como ser en permanente interacción social se enfrenta al proceso de la aculturación. Bastide (1971) a definido la aculturación como:

> *"La aculturación es el conjunto de los fenómenos resultantes de que grupos de individuos pertenecientes a culturas distintas entren en contacto continuo y directo, y de los cambios que se producen en los modelos culturales originarios de uno o de ambos grupos(...) de acuerdo con esa definición, la aculturación de ser distinguida del cambio cultural, del que no es más que un aspecto, y de la asimilación, que es tan solo una de sus fases. Debe distinguírsela asimismo de la difusión, la cual, si bien se produce en todos los casos de aculturación, es un fenómeno que con frecuencia se*

produce sin necesidad de que existan contactos entre grupos culturales y, además, constituye sólo un aspecto del proceso de aculturación".

En el proceso de la aculturación, los fenómenos ecológicos, como el introducir, por ejemplo, una nueva variedad vegetal, repercuten en el cambio de las culturas. Por lo tanto la transformación del medio biofísico implica cambios ulteriores en el tiempo que no requieren del contacto directo entre dos culturas o grupos humanos distintos sino que se desarrolla mediante el simple cambio técnico que puede llegar de diversas formas a un grupo humano.

Según Bastide, el cambio puede producirse mediante tres tipos de contactos: contactos "libres", contactos "forzados" y contactos "planificados". Los contactos planificados se sitúan en el campo de la antropología aplicada que busca mediante la acción racional interactuar con base en ciertas regularidades sociales o culturales que serán leídas por el ingeniero social para poder actuar sobre la realidad.

El proceso del cambio se realiza en primera instancia sobre los individuos, no sobre las culturas. El agente del cambio llevará consigo una parte de su cultura de origen, nunca la totalidad. La cultura receptora del cambio, sólo con el paso del tiempo, y ante repetidos contactos, se verá afectada. De todas formas, se presentaran personas o instituciones que se nieguen a acepta el cambio, ya que lo consideraran un reto para su autoridad, prestigio o conocimiento. Además, puede llegar a suceder que el nuevo elemento cultural, pueda ser incorporado tan solo por algunos sectores de la población —el de las mujeres, el de los aparceros— sin llegar nunca a extenderse al total de la población. Bajo este contexto, conviene recordar que el análisis cuidadoso de la estructura social de un pueblo o grupo es indispensable en la identificación de los verdaderos líderes políticos, religiosos, espirituales, que pueden ejercer influencia regular o cíclica en el grueso de la población para poder producir reacciones en cadena que de manera sistémica modifiquen el todo a través de la influencia en una de sus partes. La situación de crisis de la sociedad estará mediada por una constante tensión que oscilará entre el orden, el desorden, el equilibrio y el desequilibrio constante. Una vez introducido un cambio, la sociedad o grupo humano puede llegar a un nuevo estado de equilibrio que, sin embargo, colocará al grupo después de recomponerse en una situación distinta de la inicial.

El nuevo elemento a introducirse, puede ser juzgado como neutro respecto al foco cultural del grupo; pero puede llegar a desencadenar tales alteraciones que no nos quedará otra responsabilidad que medir y evaluar a corto, mediano y largo plazo cuál será su real influencia en los espacios biofísicos y organizacionales del grupo.

Si durante las fases de introducción del cambio se perciben o registran resistencias, ese elemento tendrá que ser tomado como parte de un mecanismo de defensa cultural, que deberá llevar al extensionista o planificador a evaluar las causas de la oposición cultural y a rediseñar su propuesta comunicativa si se determina que está intensificando el fenómeno de la disgregación. En suma lo que no se desea implantar es un modelo de aculturación forzada que busque la destrucción forzada de las tradiciones expresadas en las prácticas agronómicas u organizacionales. El cambio tiene que tratar de estar de acuerdo con los valores tradicionales de los habitantes y apoyarse en el universo de valores, actitudes e

intereses que sirvan de base para la solidaridad de sus miembros. El fomento de un cultivo y, por ende, un cambio técnico tiene que incorporarse desde adentro de la cultura local. Para ello, la co-investigación que involucre a los líderes o personas que sepan estimular a la comunidad será un factor indispensable en el éxito del programa.

La intención del cambio planificado buscará en lo posible la disminución de los conflictos o, por lo menos, buscará no generarlos. De todas maneras, el conflicto o la resistencia se presentará y afectará a unos grupos más que a otros. La sola definición y selección de los grupos o sistemas de producción en los que se piensa difundir un cultivo dentro de una región o ecotipos particulares implica eliminar de plano a otros grupos sociales que pueden reaccionar negativamente ante la opción selectiva de trabajo por la que hemos optado (por ejemplo, trabajo exclusivo con pequeños agricultores).

Finalmente lo importante es reconocer que cualquier programa que implique un "mejoramiento de la calidad de vida de una comunidad" está cargado de juicios de valor. Un cambio, por pequeño y aparentemente neutral que pueda ser, puede ocasionar cambios drásticos en la cultura y la sociedad de un grupo. Incluso se pueden entrar a reemplazar instituciones que en el fondo cumplían funciones materiales y simbólicas dentro de una sociedad y que contribuían con sus imaginarios a reproducir y perpetuar el medio biofísico. El resultado puede ser negativo y los efectos se podrán percibir en el tiempo a través de una traumatología que puede hacer referencia a conflictos y perturbaciones en la sociedad y en la dinámica del sistema biótico.

Lo indiscutible es que cualquier modelo de desarrollo tiene unos límites en términos de su capacidad de crecimiento ilimitado. La seguridad ambiental del planeta y de los ecosistemas locales imponen unos límites al crecimiento económico del ser humano. Desafortunadamente, es poco el conocimiento en términos científicos que se tiene de la relación de equilibrio en ecosistemas no transformados. El reto de la causa ambiental estará en la capacidad de construir herramientas analíticas claras que permitan evaluar el costo y los beneficios que las actividades humanas ocasionan en el equilibrio biofísico. Para poder construirlas se tendrá primero que entender con la mayor profundidad posible el funcionamiento ecosistémico del planeta. Mientras la economía, la antropología y la biología se dediquen a esa tarea analítica, es recomendable implementar un conocimiento analógico-participativo-contemplativo y planetario que por la seguridad de la vida del planeta destine y mantenga entre el 20-30% de la superficie de los ecosistemas en su configuración salvaje (Odum E.P, 1989).

4. LA RUPTURA DEL MODELO EXTENSIONISTA

El modelo de difusión de la quinua se planteó como una estrategia de investigación participativa que se basó en el desarrollo de una metodología cultural apoyada en la teoría de sistemas, y en la teoría de la comunicación. Se pretendió realizar una síntesis teórica de algunas de las principales aproximaciones que se han dado históricamente desde la antropología y la fenomenología religiosa en lo relativo a los estudios religiosos. Se buscó con ese ejercicio justificar la importancia de lo religioso como instrumento de difusión de

propuestas técnicas, y como camino y espacio importante en la implementación de programas de desarrollo rural y de desarrollo sostenible. Desde ese enfoque se llegó a la construcción de un denominado "*software* cultural" (discurso teológico ambiental), que apoyándose desde una antropología teológica, buscó hacer explícitos algunos textos bíblicos y planteamientos de la Iglesia-institución en lo relativo a la solidaridad hombre-cosmos. Esos planteamientos pretendieron convertirse en un instrumento comunicativo del investigador con las autoridades religiosas de la región y con los campesinos con los que se interactuó. En relación con este tema, Fabio Lozano enfatiza la importancia de considerar la revelación como "histórica, permanente, dinámica y plural" (Lozano,1994). Si se es fiel a la perspectiva fenomenológica y hermenéutica, se pueden tener en cuenta y visualizar en el análisis de los patrones culturales, de las representaciones colectivas o en los valores dominantes de sociedades complejas, los puntos de vista focales que trasmite el clero local, que generalmente ha sido "socializado" en los textos bíblicos que maneja la tradición "simbólicamente polivalente" de la Iglesia católica.

Es curioso observar que la posibilidad de integrar una propuesta tan poco ortodoxa como la planteada, en términos de fusionar la dimensión praxista de difusión de un cultivo, con una dimensión religiosa, nos fue permitida por los desarrollos de la teoría de sistemas y de la comunicación.

El concepto de sistema y de entorno del sistema, al visualizar la realidad como una totalidad de elementos que ejercen influencia recíproca unos sobre otros, permitió introducir -orientados por los planteamientos de NIKLAS LUHMANN, el concepto de subsistema religioso como categoría de análisis. Se pudo reconocer, además, como parte de uno de los atributos de dicho subsistema unas determinadas relaciones que se ven influidas e influyen en un entorno ecológico, que su vez se convierte en indispensable como soporte de la vida del sistema.

Desde luego que los planteamientos de Luhmann son demasiado simples en lo relativo al análisis del subsistema religioso; pero tienen la virtud de reconocerle, desde el plano sociológico, al menos vida al denominado hecho religioso. Atributo que bajo nuestras condiciones de sociedad secularizada es difícil de encontrar bajo la absolutización del saber cientifista.

Siguiendo a Luhmann, el subsistema religioso en la sociedad moderna ocupa una precaria situación, ya que como sistema "parece ser menos potente que el de otros sistemas sociales" (p. 306). Para él, los elementos tradicionales de lo sagrado y lo profano han evolucionado hacia un código propio que "se encuentra constituido por la diferencia 'trascendencia/inmanencia'" (306). La inmanencia hace referencia a la autonomía de este mundo. Por el contrario, la trascendencia hace referencia a otro mundo. Para Luhmann, esa dualidad ya no sería la acertada, si no que la trascendencia sería la referencia a un "segundo sentido" que supondría el plano de la indeterminabilidad enfrentado a la determinabilidad de lo inmanente. Lo más importante en la aproximación de Luhmann es la de visualizar lo religioso desde una perspectiva sistémica. Ese hecho es particularmente importante si se tiene en cuenta que las perspectivas sistémicas son hoy paradigmas indiscutibles en muchos campos del saber; sin embargo, muchos de los análisis sistémicos realizados hasta el momento son excluyentes de la perspectiva religiosa.

5. EL PROBLEMA COMUNICATIVO

Un proceso de difusión es esencialmente un acto comunicativo. Por ese motivo, el fomento de la quinua se presentó, no sólo como una propuesta de mejoramiento nutricional, si no como proceso comunicativo. La comunicación fue, entonces, en unión a la teoría de sistemas, uno de los ejes conceptuales del trabajo. La teoría de la comunicación es esencial a la hora de abordar procesos de trabajo comunitario y de sistematizar con cierto rigor la denominada sabiduría popular.

Otro de los elementos novedosos de la teoría de la comunicación es la de visualizar el acto comunicativo como un contenido contingente y permanentemente evolutivo (p. 203). Desde esa perspectiva, todo proceso que involucre un mensaje de cualquier índole implica la posibilidad de una negación y, por ende, de un conflicto. Como se ve, el proceso comunicativo se vincula estrechamente a la teoría de sistemas, a la teoría de la evolución y a la cibernética. En lo relativo al proceso de difusión de la quinua, es obvio que ese tipo de consideraciones conceptuales se hicieron valiosísimas, ya que introducían un elemento de incertidumbre en términos de la meta del proyecto. Entonces, basado en la teoría de la evolución y la teoría de la comunicación se planteó la doble perspectiva hipotética de la posibilidad e imposibilidad de lograr la consolidación del cultivo. En palabras de Niklas Luhmann, ello supone que "no sólo el sistema debe considerarse como algo improbable e inverosímil, sino que la comunicación es, también, un fenómeno inverosímil, improbable y siempre contingente" (p. 205).

4.1. Estrategia y Programa de Acción

La propuesta de difusión estuvo dirigida a grupos campesinos minifundistas que habitan en los sistemas de producción agrícolas mixtos ubicados en el rango altitudinal de los 2.500 a 3.000 m. s. n. m. La estrategia y programa de acción del proceso de difusión de la quinua básicamente se apoyó desde un enfoque cultural en la comprensión del subsistema religioso existente en el municipio de Chita.

En el trabajo directo con los agricultores se buscó implementar el llamado Modelo del Agricultor Primero y Último (APU). Este modelo tiene en su núcleo conceptual una visión holística y humanista de la realidad y está sintetizado en los planteamientos de Chambers y Ghilyal (1992, 12). Su objeto de estudio son las familias campesinas más pobres y vulnerables cuyo número es inmenso. El argumento de la justicia social se ve complementado con el de la seguridad alimentaria, ya que se reconoce que la producción de alimentos es una de las prioridades que fija el mismo campesino. En el modelo APU, la búsqueda de mejores sistemas agrícolas se construye y parte de las prioridades y percepciones de las familias campesinas, no de los científicos. Ese hecho es un nuevo axioma que puede ser el hilo conductor de una nueva mentalidad científica; que trata de trabajar con agricultores pobres y de bajos recursos. El trabajo de laboratorio se desplaza a la finca campesina y los problemas y prioridades de la investigación se fijan por parte de las familias campesinas. El proceso en su totalidad parte de la finca campesina y culmina en esa misma finca.

Basados en la premisa de la diversidad cultural, se reconoció que la introducción del cultivo de la quinua o cualquier otro cambio técnico debería centrarse en el entendimiento de la estructura cultural de un pueblo o región. Desde luego, que en las actuales condiciones

históricas y económicas que vive el país es impensable que un grupo campesino no tenga contactos permanentes o esporádicos con agentes de cambio o desarrollo. En ese sentido, se hace fundamental que los contactos que realicen los técnicos, profesionales, funcionarios o burócratas, potencialicen el autoregulamiento de los distintos subsistemas que hacen parte de la sociedad de un pueblo. Las estrategias de acción extensionista deben analizar constantemente el peso de las variables culturales en la definición de sus criterios de intervención, ya que es frecuente escuchar que las instituciones que manejan los procesos de transferencia tecnológica y extensión agrícola no tienen en cuenta los factores culturales de la población o les molestan y prefieren no considerarlos. La consecuencia es que los cambios que se producen en la esfera técnica pueden afectar de manera negativa a los agricultores o usuarios de un proyecto de desarrollo. Desde luego que es recomendable establecer una delimitación del concepto de cultura, buscando con ello el facilitarle el trabajo al extensionista que, por lo general, tiene poca o nula preparación en ciencias sociales (Sofranko; 1987: 157).

En primer lugar hay que entender que la diversidad se expresa en todos los niveles o sistemas de la trama cultural de los pueblos: en el material (sistema adaptativo), en el social (sistema asociativo) e ideológico (sistema interpretativo). González (1993) señala, también, la importancia de considerar como parte del sistema cultural de un pueblo al subsistema biofísico.

En segundo lugar, la sociedad humana participa dinámica y evolutivamente de un entorno ambiental que también se encuentra cambiando constantemente tanto por mecanismos de autoreferencia, como por la misma actividad humana. El entorno ambiental o los sistemas orgánicos son vitales para la existencia del sistema (Izuzquiza; op.cit, 157).

La concepción integral y sistémica de cultura tiene en cuenta la estrecha relación entre ecosistema y cultura y comprende que la cultura material se adapta y transforma la naturaleza (ecología) como requisito para que el grupo humano o sociedad pueda sobrevivir.

En lo relativo al subsistema simbólico, se deja explícito que normalmente ese llamado imaginario ha sido demeritado. Y muy pocas veces se ha visto en los seres que genera la "loca de la casa", la capacidad para construir con suficiente fuerza, la estructuración de un paisaje. Como nos lo recuerda Gilbert Durand, ése es un problema especialmente de Occidente (1979: 17).

En suma, los problemas de extensión agrícola y planificación rural o agraria hacen referencia a problemas filosóficos y políticos. La planificación numerosas veces ha significado que detrás de un aparente programa exclusivamente técnico, lo que se está transmitiendo es un "código cultural" que socializa en las categorías de otro programa, de otro sistema cultural. En ese sentido, el sistema biofísico y cultural recibe información y flujos de energía que pueden no corresponder a la realidad de los ecosistemas de referencia locales. Igualmente, la estructura social y la autonomía cultural pueden verse debilitadas.

5. COSMOLOGÍA CRISTIANA Y PLANO LOCUTORIO

A partir de este siglo, los nuevos desarrollos y descubrimiento de la cosmología (astrofísica, astronomía) y los estudios sobre sistemas complejos han obligado a los científicos "puros", a filósofos y teólogos, a replantear el lugar de la vida y de la mente en el universo. Es una discusión que transciende los espacios de la apologética cristiana; pero

que restaura la relación tradicional existente entre pensamiento religioso y filosofía natural, rota al final de la ilustración.

La tesis que quisimos poner a prueba, a partir de un análisis del subsistema religioso fue la de visualizar su posible capacidad de respuesta en lo concerniente a la difusión de la quinua, y las implicaciones ambientales dentro de una praxis al interior de él. El proceso de comunicación buscó establecer un mensaje locutorio dirigido principalmente a un grupo de campesinos que mantienen fuertes lazos con dicho subsistema.

Para determinar y definir los símbolos constitutivos del universo cultural existente en el municipio de Chita, metodológicamente se reconocieron los siguientes hechos etnográficos:

1. El agente local nos dice que el mensaje es culturalmente importante. En relación con los símbolos religiosos en Chita, esa dimensión se percibe a lo largo de todo el paisaje, no solamente del municipio si no de la región. Encontramos, cruces, imágenes, sitios de peregrinación que constituyen geografías de lo sagrado que influyen y marcan los modelos cognitivos de los habitantes.

2. El agente local se siente positiva o negativamente influenciado; no es indiferente a la presencia del mensaje. La institución más importante en la región es la parroquia y los espacios simbólicos que se mueven en el entorno de la vida religiosa.

3. El mensaje se presenta en múltiples y diferentes contextos, ya sea a nivel de la conducta individual o social. Es importante recalcar la devoción individual que hemos observado en muchas personas y familias de la región, que se sienten muy cercanos al mundo religioso. La vida y el sentimiento religioso se expresa en las casas, al inicio de las reuniones de las juntas de acción comunal, que tradicionalmente se acompañan con una oración –preferiblemente un padrenuestro–.

4. Los valores culturales locales envuelven al mensaje en varios escenarios: vocabulario, construcciones, detalles de la naturaleza, etc.

5. Hay enormes restricciones culturales alrededor de lo religioso; grandes normas, reglas y sanciones severas.

5.1. El mensaje locutorio o hacia la redefinición del papel del hombre en el cosmos

El mensaje buscó consolidar el cultivo de la quinua desarrollando y comunicando la esperanza escatológica cristiana sobre una nueva creación y trabajando ese contenido comunicativo con los grupos eclesiales que hacen parte de la órbita de influencia de la institución parroquial de los municipios. Se apoyo y justificó en los datos proporcionados por la evidencia empírica que muestran la importancia de la religión católica en esa zona del país. El criterio de jerarquía que maneja el clero local y el pueblo justificó un

acercamiento con la institución eclesial. Para el Padre Luis Teodoro Bustara, párroco de Chita, el católico es "aquel que tiene comunión jerárquica" (conversación personal).

5.2. El plano locutorio

Apoyándome en los anteriores criterios, establecí un programa comunicativo (*software cultural*) que quiso destacar elementos valiosos a nivel de la cosmovisión del cristianismo y potenciar, a través de ellos, el proyecto de la quinua; pero más importante aún es el programa cultural-comunicativo de carácter ambiental de las distintas parroquias de la región.

Debe quedar claro, que el "*software*" cultural propuesto es una de las posibles alternativas comunicativas. No es la única ni la mejor. El siguiente contenido se sistematizo en forma de cartilla y fue presentado tanto a la jerarquía eclesiástica como a las comunidades religiosas de base del municipio de Chita y otros municipios.

Hay que aclarar que las reflexiones teológicas fueron simplificadas en el momento de introducir las metas del trabajo con los grupos campesinos que fueron inducidos al cultivo. Una de las virtudes del texto en mención fue la de haber permitido establecer un canal de comunicación tanto racional como mitológico que, a su vez, era presentado a los especialistas del clero local, como a los grupos de base campesinos. Considero que, en últimas, no sólo le dio un apoyo al trabajo personal de difusión de la quinua, si no adicionalmente formó e inició la validación de un paradigma espiritual de orden cultural y justificatorio de acciones religiosas centradas en las denominadas teologías de la ecología y teologías de la tierra.

6. ORÍGENES DE LA DOMESTICACIÓN DE LA QUINUA

Los botánicos (Anderson, 1952; Ugente, 1970; Harlan, 1975), los geógrafos (Sauer,1952), los arqueólogos (Rindos, 1984; Ford, 1985; O'Brein, 1987; Crites, 1987; Pearsall, 1989) y los antropólogos (Kuznar, 1993) entre muchos otros, han estudiado las relaciones simbióticas entre humanos, animales y plantas (Kuznar, 1993: 258). La simbiosis se define como una relación duradera entre dos o más especies (Whittaler, 1975, citado por Kuznar, 1993: 258). Las relaciones en mención son importantes en el entendimiento del uso del paisaje, ecología y evolución cultural. La conformación de los paisajes en general está condicionada a la intervención antrópica; por lo tanto, la sostenibilidad ambiental plantea una estrecha vinculación entre el ser humano, sus actividades y los paisajes en los que habita.

La domesticación de plantas andinas como la quinua (Chenopodium quinoa) se da en el marco de una simbiosis que es importante entender para comprender la ecología de los paisajes andinos. El mutualismo es una forma de simbiosis que implica que dos especies se benefician mutuamente de una relación. ¿Cómo se desarrolló esa simbiosis? Una hipótesis plantea que las primeras plantas domesticadas fueron colonizadoras o pioneras que se propagaron en cercanías a sitios de vivienda humana. Las plantas pioneras aprovechan el viento para la propagación de sus semillas. Normalmente son plantas de tamaño pequeño

con aceleradas tasas de crecimiento y con un alto número de semillas por planta. La acción del viento hace que las semillas se propaguen a lejanos lugares dándole una alta probabilidad a la semilla de sobrevivir. Carl Sauer (1952, citado por Kuznar) plantea que el origen de la domesticación de las plantas se dio en el marco de un contacto de vecindad entre algunas plantas que se ubicaban en las cercanías a los sitios de vivienda humana. Las plantas se beneficiaban de esa vecindad aprovechando los desperdicios de basuras y heces humanas que se arrojaban en cercanías a los sitios de vivienda. A su vez, el hombre lentamente empezó a proteger estas plantas y a propagarlas para utilizarlas como comida. Para Rindos (1984, citado por Kuznar), esa simbiosis fue benéfica tanto para las plantas como para el hombre. Con el transcurrir de los siglos se estableció una dependencia y relación de co-evolución cultural y botánica. Algunas plantas siguen al hombre en su deambular como nómada y el hombre se interesa cada vez más en mantenerlas cerca a él.

En la actualidad la hipótesis más aceptada para el origen de la quinua domesticada es la de Wilson (1988, 1988b), que sitúa como la primera domesticación de la planta la zona central andina de Bolivia y Perú, donde se encuentra la más alta diversidad de Chenopodium en la actualidad. La quinua se domesticó hace unos 3.000 años en la cuenca del lago Titicaca en el Perú (Browman n.d. citado por Kuznar, 1993: 262).

La domesticación de la quinua estaría dada por el mutualismo presente entre rebaños de llamas y la existencia de variedades silvestres de Chenopodium. La fechas establecidas para la domesticación de las llamas se sitúan en períodos que coinciden con aquellos de la domesticación de plantas en la zona andina. Los datos más tempranos para la domesticación de las llamas se registran para el Perú central en unos 6.000 años. os datos más recientes sitúan esa domesticación entre los 4.000 y 3.400 años en la Argentina y el norte de Chile. Lo anterior indica que la propagación de la Chenopodium se dio en lugares cercanos a los sitios de vivienda y a los rebaños de animales domésticos que tuvieron los grupos aborígenes del altiplano Boliviano. La propagación de las semillas de las Chenopodium también pudo haberse dado por la acción de las aves. De hecho los campesinos con los que trabajamos en el municipio de Chita afirman que tanto sus "gallinas como otros pájaros se comen las semillas que caen al suelo cuando la mata está madura". Los experimentos que se han conducido en una parcela testigo en el municipio de Chía confirman que las aves tienen una gran preferencia hacia las semillas de quinua.

Si la hipótesis del mutualismo resulta cierta, es de suponer que las especies de Chenopodium acompañaron al hombre en sus trayectorias pastoriles, y se beneficiaron de las actividades humanas que involucraban la producción de desechos orgánicos tanto humanos como animales.

Según Pulgar Vidal (1951), la quinua también fue domesticada por los grupos muiscas del altiplano cundiboyacense. Pensamos que esa apreciación es equivocada ya que los muiscas eran un grupo humano bastante avanzado desde el punto de vista socio-cultural y el período de domesticación de la quinua sería, entonces, sumamente tardío. Si la domesticación de la quinua se presentó en el altiplano cundiboyacense ella habría estado ligada a períodos de poblamiento anteriores al muisca y quizás pudo haber estado vinculada a los grupos aborígenes que hacen parte del período Herrera.

6.1. Distribución prehispánica

La quinua y las especies de Amaranthus comestibles eran muy valoradas entre los pueblos prehispánicos de las tierras altas de los Andes. Se comenta que su uso fue común en las regiones andinas incluso hasta el primer tercio de este siglo. La importación masiva de trigo y su producción local relegaron a estas especies a un lugar muy secundario (Tapia; 1979: 11).

La producción y consumo de quinua se dio a lo largo de prácticamente todas los países de la zona andina. Se sembró desde el sur de Chile hasta Colombia en tiempos prehispánicos. No se conoce bien cómo fueron domesticadas la quinua y la papa, sin embargo, Núñez (1970) señala que por lo menos los hallazgos en el norte de Chile (complejo Chinchorro), indican que la quinua fue utilizada antes del año 3.000 A. C. Uhle (1919) en relación al área de Ayacucho, Perú, señala como fecha de los inicios de la domesticación del cultivo de la quinua el año 5.000 A. C.

El padre Cobo, en su "Historia del nuevo mundo", refiere con respecto a la quinua los siguientes datos:

> "La semilla crece, en el remate del tallo, en unos racimillos; la cuál es de tamaño de los granos de mostaza, tanto, cuánto a mayor, no redonda perfectamente sino algo chata. Es esta semilla que sufre más frío de cuantas nacen en estas Indias".
>
> "La semilla de la quinua, es de tan diferentes colores como el maíz, porque hay quinua blanca, amarilla, morada, colorada y cenicienta y una silvestre y otra doméstica y cultivada. La mejor de todas, es la blanca y ésta comen los indios cocida como arroz y molida en poleadas y también hacen pan de su harina. De las otras quinuas de colores hacen chicha, es muy recia en embriagar y algo agria cuando está madura".
>
> "Cuando está tierna esta yerba, antes de espigar, se come guisada, como las acelgas, aunque solamente la blanca y no la colorada, por que ésta, comida, causa "mal de orina". De la caña o tallo de la quinua quemada, hacen los indios ceniza que llaman "IIucta", de la cuál amasada, hacen unos bollos o panecillos que mastican con la coca".

La quinua fue cultivada intensamente por los chibchas del altiplano cundiboyacense. Según Pulgar Vidal, las semillas de quinua habrían sido difundidas hacia Ecuador a partir de la sábana de Bogotá, y a través del Huila; es decir coloca a Cundinamarca como el lugar de origen de ella, afirmación que es falsa.

En la zona norte del Perú el cultivo de quinua se dio en asocio al cultivo de maíz. En la región sur del Perú, la quinua fue un cultivo importante en el "Callejón de Huaylas" al igual que en el valle de Mántaro, donde se dice que fue "ampliamente cultivada por la tribu de los Huancas".

Según Robledo, citado por Pulgar Vidal (1954), los chibchas en Colombia denominaron a la quinua "pasca" o "parca"; etimológicamente significando "la olla o comida del padre".

En el área de Bogotá, el nombre chibcha primitivo de la quinua era "suba" o "supha". El nombre quinua es una voz quechua que incluso se ha generalizado en todo Colombia.

7. EXPRESIÓN RELIGIOSA EN EL MUNICIPIO DE CHITA

En su largo recorrido histórico en la región, la religión católica ha cumplido una importante función en la demarcación de espacios geográficos tanto físicos como simbólicos e imaginarios que se plasman en los paisajes de la región.

La presencia de la Iglesia Católica en la zona se remonta a la época de la conquista. Los primeros religiosos que predicaron el Evangelio en los alrededores de Soatá, Boavita, Susacón y Chicamocha fueron los Padres Dominicos Fray Bartolomé de la Sierra y Fray Diego Martínez, que según el sacerdote e historiador Cayo Leonidas Peñuela impartieron sólida doctrina ya que:

"En pocos años lograron convertir a la verdadera religión a todas estas gentes de modo tan sólido y fervoroso como lo han comprobado en el transcurso de los siglos, pues no han sido parte a pervertir a estos cristianos ni el engaño de las herejías, ni los atractivos de los errores modernos ni las amenazas o persecuciones de los malvados" (1990: 29).

Y en lo relativo a la feligresía originaria del Municipio de Chita, la parroquia estuvo compuesta en sus orígenes por indígenas laches que fueron sometidos en pocos años. El método evangélico más eficaz fueron las fiestas (Amaya, sin fecha: 41).

La primera Iglesia fue construida en 1577. Alrededor de 1604 los Jesuitas se ubican en el municipio por pocos años, y la parroquia de Chita es la vía de penetración a las misiones del Casanare.

Después de la salida de los jesuitas de Chita, los ermitaños de San Agustín los reemplazan. La orden de los agustinos recoletos permanece hasta 1971. A partir de esa fecha la parroquia es atendida por clero seglar y pertenece en la actualidad a la Diócesis de Arauca. La presencia de los agustinos recoletos durante tantos años marcará fuertemente el *ethos* campesino en lo referente a las imágenes de su devoción. Por ese motivo, la Virgen de la Candelaria es una de las imágenes más queridas por los habitantes del municipio y de la región. Las fiestas a la Virgen de la Candelaria se celebra todos los años en los primeros días del mes de febrero.

Los terremotos de 1711 y 1715 obligaron a trasladar el pueblo de lugar. La nueva iglesia en la reciente fundación se empezó a construir en 1727 y se terminó en 1728; para 1740 se construyó la casa contigua a la sacristía.

En la actualidad, el cura párroco administra su parroquia a través de congregaciones y formas organizativas que él lidera, expresadas por ejemplo en grupos como el de La Legión de María, Infancia Misionera, Juventudes Marianas, Voluntariado Juvenil Vicentino, Damas voluntarias, Grupos juvenil, Grupo Vocacional, Grupo de Acólitos catequistas o animadores. Estos últimos realizan una pastoral sectorial y juvenil. La mayoría de los colegios e instituciones religiosas de la región cuentan con clérigos y religiosas que desarrollan labores administrativas o docentes.

Los párrocos estarán obligados a realizar las llamadas Santas Misiones como una institución distinta de la anterior. A pesar de ser uno de los viejos mecanismos utilizados por la Iglesia para mantener viva la fe, es interesante observar que en algunos casos la periodicidad de estas Santas Misiones se interrumpe de tal forma que llegan a pasar incluso cuarenta años sin que una vereda sea visitada por los misioneros, como lo comentaba una vecina de la vereda del Tobal en el Municipio de Chita, precisamente un día después de la

presencia de los misioneros. La reactivación del anterior procedimiento puede ser una consecuencia de conflictos entre el Estado y la Iglesia ocasionada por crisis temporales o crónicas de carácter cíclico como las que se viven en la actualidad por el asunto del concordato.

El origen de las Santas Misiones se remonta como forma de apostolado al norte de Italia en el siglo XVI. Luego esta institución evangélica pasará a Francia para penetrar posteriormente todo el occidente católico. Las Iglesias católicas latinoamericanas la adoptarán a todo lo largo y ancho del continente como forma de combatir los cultos ancestrales y los desvíos propios de las masas cristianas incultas —a los ojos de los teólogos— en relación al dogma ortodoxo, expresados en supercherías y fetichismos religiosos[46].

Otra de las instituciones fuertes que tiene la Iglesia en la región y especialmente en el municipio de Chita es la Legión de María. En la actualidad cuenta con aprobación de la Santa Sede y está dividida en tres curias:

—Nuestra Señora de la Candelaria del Centro.
—Madre Redentora de Chipa Alto.
—La Milagrosa del Tablón.

Cada una de ellas tiene más de nueve presidios y tiene como apóstoles legionarios a más de dos mil personas, tanto en el área urbana como en el área rural.

Existen otros grupos apostólicos; pero el más grande y más sobresaliente es el de la Legión de María. En la actualidad se está trabajando fuertemente en la llamada *Santa Misión de Reconciliación* bajo el lema "Construyamos con Cristo una comunidad de Justicia y Paz".

8. LA DIFUSIÓN DEL CULTIVO DE LA QUINUA EN CHITA

La gran mayoría de la población del municipio de Chita deriva sus ingresos de la producción agrícola. No obstante este hecho, la producción agrícola del municipio ha permanecido estancada y en algunos casos va en retroceso.

Apoyándome en esos paisajes culturales construidos por los fieles pertenecientes a la tradición católica, celebramos conjuntamente con el párroco del lugar, el padre Bustacara, unas ceremonias religiosas que se refirieron específicamente a la quinua, al por qué se podía considerar un cultivo sagrado, y cuál debería ser la actitud del cristiano con respecto a un cultivo que había sido olvidado, pero que fue una herencia de los mayores de Chita.

En las capillas de Nuestra Señora de la Candelaria del Centro y Madre Redentora de Chipa Alto, ante unos seiscientos campesinos se introdujo el "sermón de la quinua". El padre celebró la Eucaristía y yo conduje las observaciones referidas al contexto sagrado de la quinua. "La quinua o suba es un regalo de Dios", "para nuestros abuelos fue sagrada y estamos hablando de recuperarla". "Es un alimento de los dioses". Algunas de estas frases se pronunciaron en diversas ocasiones en el marco de un ambiente caracterizado por el

---

. Lo ortodoxo dentro del cristianismo primitivo hacia mención a la interpretación justa y fidedigna del mensaje de Dios expresado en el Antiguo y Nuevo Testamento.

ritual de la eucaristía. Fueron seis meses de permanentes visitas al municipio y de trabajo con campesinos, cooperativas y grupos de catequistas.

En el marco de las primeras ceremonias religiosas, todos los habitantes respondieron con entusiasmo y se llevaron semillas de quinua con el propósito de reproducirlas. Al día de hoy, (2000) han transcurrido ya seis años y el cultivo de la quinua es una realidad para varias familias en Chita y otros municipios de la región.

A continuación se presentan las experiencias de algunos agricultores del municipio de Chita que han venido experimentando en sus propias fincas con la especie vegetal. La propuesta de difusión del cultivo en Chita partió del trabajó con los socios de la Cooperativa de Breveros (Cooprobreva), las comunidades eclesiales de la parroquia y dos grupos ecológicos constituidos en las veredas de Vichacuca y Quindeva por el proyecto Chicamocha. Se aprovecharon esos espacios y además se consideró que el trabajo con la mujer campesina era indispensable en el proceso de difusión del cultivo. La mujeres con las que se trabajó la propuesta de cambio cultural se aglutinaron alrededor de la Cooperativa de Breveros de Chita con la que se venía trabajando desde hacia un año. Se repartieron semillas de tres variedades de quinua (amarilla maranguani, rosada junin, blanca nariñense), una cartilla sobre la quinua y se realizó un almuerzo con un grupo de mujeres, y otro con familias de las veredas de Chipa Alto, Vichacuca y Chipa Centro. Después estuve presente en 4 almuerzos que realizaron campesinos en el marco de actividades del proyecto de Desarrollo Forestal Integrado para la Cuenca Media del Río Chicamocha, en donde uno de los platillos básicos fue la quinua.

Desde luego, la estrategia de difusión del cultivo tiene en mente una perspectiva regional y apunta a consolidar el cultivo en algunos de los 17 municipios que hacen parte del proyecto Chicamocha.

El trabajo regional y municipal permitió captar que la recepción hacia el nuevo cultivo es bastante amplia siempre y cuando esté precedida de una adecuada presentación educativa y comunicativa. El proyecto generó un gran entusiasmo en la gran mayoría de agricultores con los que se tuvo oportunidad de interactuar.

En lo relativo a los procesos comunicativos que se establecieron con las personas e instituciones del municipio de Chita y de las provincias del Norte y Gutiérrez, fue clave constatar que el enunciado comunicativo de la propuesta de difusión de la quinua convocó a los que no eran y confundió a los que eran. Es decir, la negación parcial y un posible conflicto hacia el trabajo se palpó más en el terreno de los especialistas de las Unidades de Asistencia Técnica Municipal. Por el contrario, el subsistema de la religión —concretado en la institución parroquia— respondió favorablemente al contenido comunicativo que se le propuso. En síntesis, lo importante es reconocer que muchas veces el dialogo entre los no especialistas produce y transforma cosas.

En términos culturales, la propuesta teórica básicamente hizo hincapié en el entendimiento y respeto de las mentalidades con las que se interactúa. La objetividad de nuestra investigación no estuvo regida tanto por un alejarse del objeto de estudio, si no por un adentrase dentro de él como requisito para actuar sobre la realidad. Desde luego la evolución de ese planteamiento no se pudo dar totalmente debido a la imposibilidad de ejercer una "observación participante" más permanente en el municipio de Chita.

9. LAS HISTORIAS DE VIDA DE LA QUINUA: ALGUNOS TESTIMONIOS

María Teresa Cómbita. Campesina habitante de la vereda de Cuco. Vive con su pequeña hija de dos años. Es madre soltera. Su compañero la abandonó para seguir la fe evangélica. La finca en la que vive le pertenece y su tamaño es de tres días de buey (1db=0.64 ha). La principal fuente de ingresos viene de los frutales que tiene sembrados: manzanos, ciruelos, tomates y brevos. Su finca está localizada a 2.900 m. s. n. m. Los cultivos que siembran sus hermanos en la finca son la papa, la alverja y el haba. El cuarenta por ciento de su finca la dedica a pastos, que se destinan al pastoreo de una vaca, dos ovejas y una cabra.

La quinua la sembró en enero de 1994. Realizó la siembra en un semillero teniendo en el momento de la siembra 20 matas. "Son sólo 20 matas, ya que conserve algo de la semilla, por si la primera vez no se daba, pudiera repetir el siembro". La altura alcanzada por las plantas para el 10 de marzo/94 fue de 15 centímetros. Los abonos utilizados fueron materia fecal de res, caballo, gallina, y cerdo. Para el momento de la visita no había obtenido su primera cosecha. Las matas deben de estar madurando para el mes de julio. Afirma Combita que la semilla que obtenga la destinará para el consumo humano y para "aumentar la semilla". "Todavía no conozco el sabor de la quinua, pero dicen vecinos que la han probado que es sabrosa". "Hay que continuar sembrando quinua".

Serafín Oicota. Tiene 52 años y vive en la vereda de Dímiza. Su finca está localizada a 2.660 m. s. n. m. Es un campesino evangélico que por ese motivo ha sido rechazado por algunos de sus vecinos. De todas formas, se las arregla para acceder a varios predios. Tiene tierra arrendada, en compañía y propia. La finca propia es de 1 (db). En la tierra de su propiedad siembra principalmente mora y curuba. La mora la vende directamente él, en Tame, Arauca para evitarse el problema de los intermediarios. Tiene tres hijos y vive con su esposa.

El principal cultivo al que se dedica es la mora. Además tiene otros cultivos en siembras en compañía. De todas formas su principal fuente de ingresos es el cultivo de la mora. Las moras producidas durante la semana las lleva hasta Tame donde se las pagan muy bien. Evita los intermediarios que antes venían hasta su propia finca a comprarle la mora. En cuanto a la producción de mora, Don Serafín está produciendo en el momento de la visita 6 arrobas y dice que cuanto está en el máximo de su producción alcanza a sacar 12 arrobas de mora semanales en un pedazo de tierra que tiene menos de medio día de buey. La arroba de mora la vende en la actualidad a seis mil pesos y en ocasiones llega a valer hasta doce mil pesos. Es decir, que la mora le produce en la semana 36,000.oo pesos y durante el mes puede obtener por la venta de la mora unos 144,000.oo pesos. Su finca es un ejemplo de rentabilidad, desafortunadamente la gente no le cree mucho debido a su condición de evangélico.

Antes de sembrar mora en su propiedad, Don Serafín sembraba trigo y maíz. "Ahora ya no tengo que viajar, ya que la plata está en la finca". Tiene 7 hijos, 6 de ellos viven en la finca. Una de las hijas se fue hace seis meses y vive en Bogotá.

Una de las fechas de siembra fue el 9 de octubre. La semilla se la entregó un señor del pueblo que le dijo que era trigo. No conocía las propiedades ni características de la planta. A pesar de ello sembró la quinua en una de las manguitas de tierra que tiene arrendadas al pie de su propiedad.

La quinua la sembró al respaldo de su casa y en las orillas del huerto. "Fueron 38 matas, sembradas en el mes de octubre y que me dieron en marzo. De 30 matas he sacado

como 3 kilos de semilla. Pienso sacar más semilla. Bueno todavía no la he comido". Oicota realizó labores de deshierbe, aporque y cosecha. "Pocos jornales".

Don Serafín Oicata vive en la vereda de Dímiza. Algunas personas lo miran con desconfianza, ya que el hombre es evangélico, y esa condición sirve para que muchos los discriminen, ya que debemos recordar que la identidad religiosa en el municipio es fundamentalmente católica. A la entrada de su casa, en la puerta tiene colgadas unas papeletas que reflejan su espíritu evangélico.

Rosa Eva Cordón de Sepúlveda. Anciana de 77 años de edad. Vive en la vereda de Cuco en una finca de 1 (db) de propiedad de su hijo. La finca está localizada a 2.580 m. s. n. m. La fuente de ingresos de la finca se centra principalmente en el cultivo de la breva. Tiene otra finca de su propiedad de 1.5 db. Los cultivos dedicados al autoconsumo son principalmente el maíz X frijol, y el trigo.

"Claro que sembré la quinua que me entregaron, tengo 10 matas y al principio le digo que pensé que se burlaron de mi, ya que las maticas se parecen al cenizo. No he tenido tiempo de transplantarlas". De todas formas las distancias de siembra entre cada mata de quinua son adecuadas ya que Cordón las sembró a 40 centímetros aproximadamente.

Jazmin Cañas Avila Es una joven de 28 años de edad que en la actualidad trabaja para la Cooperativa COMAIN en calidad de tesorera de la recién abierta sección de Ahorro y Crédito. Es socia de la Cooperativa de Breveros pero debido a su nuevo trabajo es poco el tiempo que le dedica la COOPOBREVA. La producción obtenida fue de 1.5 kilos. Sembró en septiembre y cosechó el 20 de febrero de 1994. "Pasaron 5 meses desde que sembré pero, debido a su nuevo trabajo, es poco el tiempo que le dedica la COOPOBREVA. La finca en la que vive le pertenece a su padre y su tamaño es de tres días de buey. Está localizada a 2.800 m. s. n. m. En la actualidad sólo viven 4 personas en ella. Su padre, su madre y un hermano. Tres hermanos trabajan en Bogotá desde hace años. Colabora mucho con su padre y "se le mide a cualquier oficio", según dicen sus amigos.

Son tantos los oficios de Cañas que la quinua realmente no tuvo mucho éxito. Dio muchos rodeos para mostrarme las 8 matas que decía tener. Al final no me las mostró. "Tengo que ir por unos animales de mi padre". De lo que pude entender, las ovejas se comieron buena parte de las matas. "Y coseché solamente una mata, ahí tengo la semilla para la próxima siembra". Según manifiesta los abonos utilizados fueron solamente orgánicos.

Cañas piensa que la quinua se puede difundir masivamente en el pueblo a través de la gestión de la Cooperativa de Breveros y de la acción de los grupos de pastoral. No le concede importancia alguna a la labor de la Unidad de Asistencia Técnica Municipal. "Hagan almuerzos y reuniones donde se entreguen semillas y ése es el camino".

María Tránsito Viracacha. María tiene 27 años. Tiene tres hijos todos hombres. El mayor tiene 9 años, el de la mitad 18 meses y el menor es de 6 meses de edad. Su esposo, el señor Antonio Cañas, le colabora trabajando en la pequeña finca de 0.5 días de buey que le pertenece a ella y que se encuentra dentro de los límites de la vereda de Chipa Betel. Además las siembras en compañía y el jornaleo que realiza es una de la fuentes de manutención de la familia. E l cultivo que aporta más ingresos es la breva. La finca está

localizada a 2.600 m. s. n. m. Los principales cultivos son la papa, la arveja, el trigo y la cebada. La rotación más frecuente que realizan es la de trigo-papa-maíz-papa o arveja. Los árboles frutales están rodeados de cultivos de papa.

La siembra de la quinua la realizó porque "decían que es mucha vitamina y medicinal. Casi toda me germinó".

Viracacha sembró la quinua en el mes de julio/93 y cosechó 40 matas en el mes de enero/94 obteniendo 2 copadas (kilos) de grano. "Con el grano he realizado 3 almuerzos, algunos de la familia opinan que el sabor es rico y otros dicen que regular ya que resultó un poco amargante el caldo, de todas formas hay que seguir avanzando la semilla".

Sembró la quinua junto a repollos, espinacas y cebolla cabezona. No le aplicó ningún remedio a pesar de la aparición de un gusano negro que se presentó cuando la mata ya estaba floreada.

Los principales trabajos que le demandaron las cuarenta matas fueron la siembra y 6 riegos que aplicó generalmente todas las mañanas. No realizó trasplantes, deshierbes o aporques. La distancia entre matas resultó muy desigual. En algunos casos se observaron distancias de 10,40 centímetros y 1.70 metros. La altura alcanzada por las matas (variedad amarilla) fue de aproximadamente de 1.70 y 1.35 metros. Antes de la cosecha algunas matas alcanzaron a perder semilla, que se depositó en el suelo y en el momento de la visita ya había germinado. Viracacha piensa en trasplantar esas matas.

Una de las cosas que más "me gustó del cultivo es lo del jabón, el pelo de verdad le queda a uno brillante". "Además se utilizaron los tallos de la quinua pal fogón y nosotros no tuvimos problemas con las gallinas ni los pollos, no se la comen".

Viracacha es de los que opina que la UMATA local y la Cooperativa de Breveros podrían adelantar la labor de difusión del cultivo.

10. SÍNTESIS DE LA INFORMACIÓN

Los ensayos que montaron los campesinos que recibieron semillas de quinua fueron bastante pequeños. El ensayo más grande abarcó un área de 300 metros cuadrados. El tamaño promedio de los ensayos fue de 104 metros cuadrados, la moda y la mediana fue de 5 metros cuadrados.

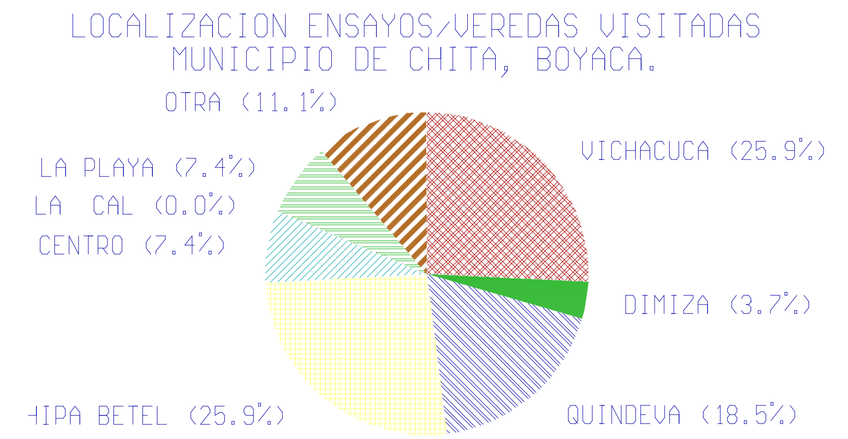
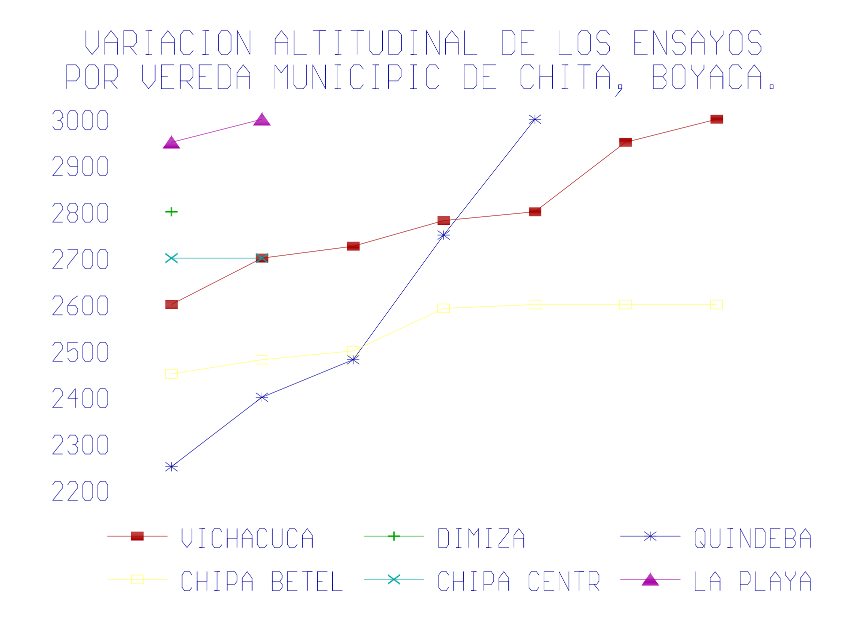


ILUSTRACIÓN N°.1. LOCALIZACIÓN ENSAYOS

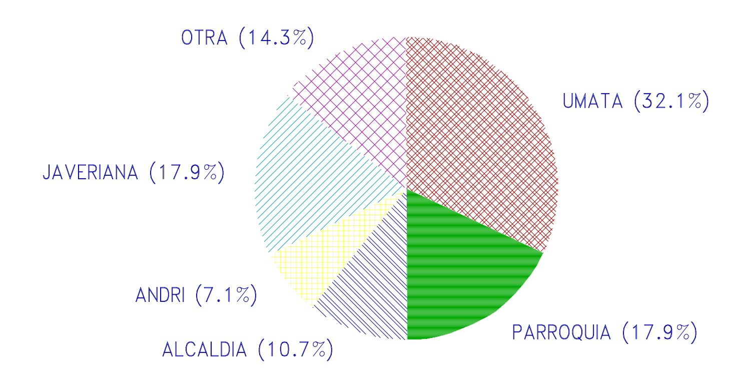
En cuanto al tamaño de las propiedades las características minifundistas del municipio se corroboran al obtener los siguientes valores que indican el tamaño total de todos los predios que posee un campesino: promedio 1.29 hectáreas, moda 0.5 hectáreas y mediana 0.5 hectáreas.

Los ensayos que montaron los agricultores de Chita fueron en general bastante pequeños. El agricultor pone a prueba el conocimiento del técnico y desconfía inicialmente de muchas de las recomendaciones que de le dan; por tanto, en la experimentación con la quinua, la gran mayoría de los agricultores dedicaron una pequeña área del huerto a la siembra experimental del cultivo.



Ilust. 2. ALTITUD DE LOS ENSAYOS

Los límites político-administrativos del municipio de Chita están ubicados entre las franjas altitudinales de los 1.400 m. s. n. m. y los 4.000 m. s. n. m. Esta variación altitudinal le permite tener variados climas que van desde lo templado a lo muy frío. Los ensayos de quinua realizados por los campesinos y visitados se ubican en el rango altitudinal de los 2.200 m. s. n. m. y los 3.000 m. s. n. m. Ésta es la franja altitudinal apropiada para el cultivo de la quinua. Es recomendable no sembrar quinua por debajo de los 2.300 m. s. n. m.; sin embargo, Pico (25) sembró a los 2.200 m. s. n. m. Es importante observar que prácticamente todas las veredas en las que se realizaron observaciones tienen variaciones altitudinales. Bajo estas circunstancias un campesino, puede llegar a tener más de una propiedad ubicada en distintas cotas altitudinales que le permitirán obtener distintas y variadas cosechas a lo largo del año. La altura promedio de los ensayos de quinua fue de 2.699.4 m. s. n. m. La medida estadística de la moda fue de 2.600 m. s. n. m. y la mediana de 2.700 m. s. n. m.



Ilust. 3. INSTITUCIONES DE APOYO

Dentro de la concepción teórica que se trabajó, llama la atención que los agricultores manifestaron y opinaron que la parroquia podría adelantar una labor de difusión del cultivo. Las instituciones que aparecen en la ilustración son las instituciones más importantes que tienen presencia en el municipio. Otras instituciones que los agricultores sugirieron fueron la Cooperativa de Breveros y los puestos de salud. La UMATA viene trabajando en la visita directa a las fincas campesinas. Se pudo observar que el paquete tecnológico que viene promoviendo es básicamente el mismo que utilizó la revolución verde: alta inversión en capital y alta utilización de insumos químicos. Es importante tener en cuenta que los sistemas de producción del municipio de Chita son orgánicos. Es decir, la propuesta técnica que manejan los jóvenes bachilleres que hacen parte de la Umata, reproduce

normas de manuales técnicos que hoy están siendo seriamente cuestionados en el mundo entero por ser ambientalmente insostenibles. De todas formas, el campesino piensa que ellos podrían impulsar un proyecto de fomento de la quinua. En realidad fue imposible acceder a la participación de la UMATA en el trabajo. Eso se explica principalmente debido a la no aceptación de la Universidad Javeriana por parte de los técnicos y profesional de la entidad.

11. CONCLUSIONES

El trabajo se originó desde una perspectiva que buscaba dar solución al problema alimentario que se vivió con las características de una hambruna, en uno de los municipios de las provincias del Norte y Gutiérrez, Boyacá a finales de 1992. Lo más importante del trabajo desde el punto de vista personal, hace referencia a los cambios de percepción que se tuvieron con respecto al proceso de difusión del cultivo de la quinua y al trabajo realizado con los agricultores del municipio de Chita. De alguna manera, se pudo palpar personalmente el complejo mundo en el que se mueven los procesos de transferencia tecnológica y extensión agrícola y en este momento pensamos que la extensión agrícola y por ende el trabajo de los extensionistas es uno de los trabajos más importantes en términos del desarrollo rural y del progreso de nuestro país.

El proceso que se inició no se debe entender como concluido; debido a que la reincorporación de un cultivo requiere acciones prolongadas en el tiempo. Es importante indicar que el trabajo se planteó como un ejercicio exploratorio que buscó desarrollar una propuesta de fomento de la quinua desde alternativas diferentes a las ejecutadas tradicionalmente por los especialistas y/o técnicos del sector agrario. En ese sentido, la investigación es un aporte importante, ya que hizo explícita la complejidad del sistema cultural de un pueblo campesino en el norte de Boyacá y los múltiples niveles de análisis que se requieren para desarrollar una propuesta técnica.

Hay que resaltar, que en el proceso de acercamiento a la comunidad campesina con la que interactuamos, las estrategias de comunicación y de acción que se diseñaron fueron bastante respetuosas de los valores, creencias, programas, planes y espacios culturales que manejan las instituciones locales y la población campesina en general. Vale la pena señalar la fusión epistemológica lograda entre la denominada metodología cultural, la teoría de sistemas y la teoría de la comunicación. En términos de las políticas de planificación del desarrollo regional, esta visión conceptual es importante ya que combina marcos de referencia como el sistémico —que rompen con el sujeto antropológico y por consiguiente con el antropocentrismo occidental—; y aproximaciones más humanistas que reconocen que el cambio cultural no se realiza en las culturas o en las sociedades *per se*, si no en los individuos. Ese tipo de acercamientos posibilita el restablecimiento de relaciones ambientales, puesto que se reconoce que los procesos que mantienen a la sociedad y a cada uno de los subsistemas que la estructuran deberían ser relaciones eminentemente ecológicas. Por otro lado, la aproximación conceptual del trabajo, destacó el plano de la actividad humana como mecanismo, proceso y praxis indispensable en el restablecimiento de elementos de equilibrio entre natura y cultura. En definitiva, se confirmó que la acción social debe seguir teniendo relevancia en los procesos de producción, transformación y reproducción societaria. Desde luego, es importante reconocer, que la acción social en la actualidad es en esencia un proceso comunicativo. Circunstancia que en términos del desarrollo rural introduce una política de significados fundamentales y de mecanismos constitutivos que ejercen una acción transformadora sobre los elementos injustos de la realidad.

El trabajo con el cultivo de la quinua permitió entender que los procesos comunicativos son esenciales y constitutivos de la acción social; de tal manera que el proceso de difusión y fomento de la quinua se tiene que ir sofisticando con el tiempo e ir

integrando nuevos elementos que lo enriquezcan como propuesta. Es decir, a lo largo del proceso de investigación —la quinua— como eje constitutivo del proceso, sufrió un desplazamiento hacia un lugar más accesorio dentro del planteamiento. Desde luego que la labor de fomento y difusión del cultivo y consumo de la quinua sigue teniendo vigencia, pero siendo coherentes con el marco teórico expuesto, el elemento constitutivo del proceso es el hecho comunicativo; hecho que está en permanente evolución y que tiene que enriquecerse con contenidos informativos más holísticos que permitan abordar la problemática ambiental regional desde ámbitos más amplios y que, por tanto, no se reduzcan a la difusión técnica de un simple cultivo. Lo que resulta claro es que la propuesta de difusión de la quinua tiene que enmarcarse en una filosofía ambiental y social que procure establecer condiciones de justicia social y de armonía ecosistémica. Bajo ese enfoque, el fomento de un cultivo o investigación sobre cualquier cultivo es tan solo un instrumento que hace parte de una de las posibles selecciones de un contenido informativo que no solo se presta para transmitir, sino que posibilita la construcción de la realidad al hacer más eficaz la acción social y las relaciones entre los subsistemas: ciencia, economía, derecho, político, educación, religión, biofísico...

En lo relativo a la historia del cultivo de la quinua, el trabajo concluyó basado en una lectura hermenéutica de la historia del cultivo en Colombia, que en algunos de los casos conocidos, los procesos y metodologías de investigación agrícola y transferencia tecnológica implementados en el país a lo largo de los años, fueron determinantes en la no consolidación del cultivo, debido a que las instituciones nacionales orientaron un tipo de ciencia de carácter unilateral que excluyó, por ejemplo interpretaciones de tipo cultural en los análisis que realizó y de esta forma se eliminaron, por ejemplo, las percepciones que tenían las distintas familias campesinas con las que se interactuó.

El trabajo buscó realizar una ruptura con el modelo tradicional de transferencia tecnológica al que se hizo referencia e intentó aproximarse a un modelo más humanista en las relaciones entre los técnicos y los agricultores. Sin embargo, el trabajo que se propuso, inspirado en los planteamientos de Chambers y Ghilyal, —que postulan el llamado modelo del Agricultor Primero y Ultimo— no logró del todo la dinamización efectiva y completa de la propuesta, debido principalmente a la imposibilidad de realizar un proceso de acompañamiento más permanente por parte del investigador. Considero que la implementación de dicho modelo le plantea a los técnicos y científicos dinámicas que van más allá de los talleres y las visitas. De cierta manera el proceso se debe aproximar y reencontrar metodológicamente con la denominada observación participante. De esa forma la problemática ambiental pasará de ser un concepto pensado por los intelectuales, para convertirse en una categoría vivida por ellos.

Es importante señalar que, a pesar de la aparente sencillez del trabajo de extensión, el genoma de quinua se encuentra en manos de varios agricultores del municipio de Chita y otros municipios del Norte y Gutiérrez. Ellos vienen "experimentando" con el cultivo; y gracias al enfoque teórico-metodológico planteado en el trabajo, se logró que un cultivo se trabajará a partir de las propias condiciones de un sistema cultural enclavado en un bello pueblito de Boyacá. Esa situación de experimentación, en lo relativo a la quinua, es prácticamente única en la historia del país. Se comprueba la importancia de las variables culturales en lo referente al desarrollo en general. Sin meternos en controversias de escuela, pensamos que el desarrollo rural, ambiental, y la participación de los grupos humanos con los que interactuamos se logra siempre y cuando se fortalezca la espacialidad, la temporalidad, el individuo y la comunidad. Espacio, tiempo, individuo, y comunidad son

cuatro elementos esenciales, complementarios y recíprocos en el funcionamiento de cualquier sistema cultural. Hablar de desarrollo y participación implica saber conjugar esos elementos y entenderlos desde sus propias lógicas.

De tal forma, este trabajo reformuló la indisoluble relación entre progreso científico y progreso humano. La práctica profesional e investigativa no se redujeron a un trabajo pensado estrictamente, sino que buscaron enriquecer un excesivo intelectualismo —característico de algunas escuelas científicas— con experiencias y convicciones personales.

El trabajo se planteó como la búsqueda de nuevos horizontes. Ésa fue la perspectiva que se adoptó y por ello se planteó dentro del estudio, la importancia de reconocer por ejemplo, la autonomía del hecho religioso y de la importancia de esa esfera —cristiana en éste caso— en la generación de mecanismos que potencializarán la autonomía local y el fortalecimiento de la cultura regional a partir de sus propios sistemas autoreferentes.

Desde luego que la propuesta y el marco que se enunció para difundir el cultivo de la quinua es controvertido. La justificación al trabajo se encuentra en el concepto de cultura que se manejó y que proviene de la antropología social. A lo largo del trabajo y durante el proceso de difusión del cultivo, se buscó hacer explícitos algunos de los posibles esquemas históricamente transmitidos de significaciones socio-religiosas. Bajo ese enfoque la cultura se visualizó como un sistema de concepciones simbólicas heredadas y evolutivas. En lo relativo al símbolo sagrado o religioso, se le dio una preeminencia ontológica, y se privilegió en el sentido de ver en él, la especial fuerza que tiene para comunicar, perpetuar y desarrollar estados anímicos y motivaciones indispensables en procesos de difusión de ideas nuevas o propuestas de desarrollo, que buscan generar no sólo cambios técnicos, sino una actitud ante la vida. La quinua fue acogida bajo esa perspectiva por la población; el elemento de lo sagrado se hizo presente y la quinua fue llevada por algunos pobladores como elemento ornamental de los arcos de la festividad muy importante del Corpus Cristi del año de 1994.

En síntesis, el trabajo reafirma la importancia paradigmáticamente de los símbolos sagrados (Geertz, 1973-1990, 89), y de la capacidad que tienen de sintetizar el *ethos* de un pueblo —"el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético"— y su cosmovisión, "el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden". Esas afirmaciones, destacan la necesidad de incrementar las investigaciones que rehabiliten y reconozcan la importante función de los sentimientos religiosos, y de la esfera del terreno de lo sagrado.

La capacidad de simbolizar es una de las características propias de lo humano. Al haber optado por los sistemas simbólicos religiosos, se reconoció la importancia funcional que tienen en: 1) establecer vigorosos estados anímicos en las personas con las que se interactúa, y 2) construir puentes comunicativos —que generan motivaciones— y que permiten darle forma conceptual a la realidad social y psicológica. Es decir, se trató de establecer un referente semiótico que permitiera acercarse a las estructuras culturales de la zona de estudio y darle sentido al trabajo al buscar modelar la realidad social, biofísica y psicológica tanto de las instituciones —especialmente la parroquia— como de los individuos.

En el estudio, la principal dificultad por parte del investigador se presentó en el momento de ligar y referir el sistema de símbolos religiosos examinados en el trabajo con los procesos biofísicos, sociales y psicológicos. Sin embargo, se destaca la necesidad urgente de continuar analizando e interpretando las concepciones religiosas y la necesaria tarea de continuar investigándolas desde la perspectiva del Desarrollo rural Sostenible.

A lo largo del proceso, más por limitaciones personales que por resistencias culturales, no fue del todo posible incorporar plenamente el contenido comunicativo de la propuesta de difusión, que se apoyaba en algunos signos cualificados del cristianismo que fueron presentados como parte de este trabajo. Sin embargo, lo más importante dentro de esa aparente construcción ideológica, fue haber intentado aproximarme a las expresiones sociales y a las tramas de significaciones que hacen parte tanto de los especialistas del cristianismo (sacerdotes, obispos), como del pueblo en general, y haberles dado un matiz de documento vivo que se concretó en una acción simbólica que alimenta y es alimentada por la conducta humana (*ethos*), y que tiene la fuerza de estructurar un paisaje (cosmovisión).

Como científico, reconozco, valoro, respeto y aprecio enormemente los planteamientos de las denominadas teologías antropológicas. Dentro de esas corrientes la historia de la teología cristiana es uno de los temas más fascinantes. Sus aguas nos pueden alimentar, y sus corrientes nos pueden llevar a puertos seguros. Eso lo quise demostrar cuando señalé, en el "*software* cultural", la riqueza del pensamiento cristiano en lo relativo a la relación hombre-cosmos . Esperamos que la controversia —en muchos casos estéril— alrededor de la temática sobre desarrollo sostenible sepa enriquecerse de las consideraciones cósmicas de tantas mentes sobresalientes de todas las épocas, que presentan como elemento integrador de lo irracional, de lo racional, de lo expresable e inexpresable, y de la relación del hombre con el mundo inorgánico, con el mundo vegetal y animal, el camino de la mística.

El ambiente tiene que recobrar la resonancia cósmica; es decir, el hombre debe reconocerse como parte integral de la creación, ya que en él confluyen elementos vegetativos, instintivos y racionales que lo acercan al cosmos.

Este trabajo quiso construir y proclamar un amor por la naturaleza. Y se quiso orientar bajo el tacto de Dios y anunciar a los cuatro vientos que sólo "el sello creador de Dios confiere a las cosas un valor tal que el hombre se para asustado en sus campañas de aniquilación" (Jürgen:1984, 87).

A MANERA DE CONCLUSION

Los sistemas socioculturales hoy más que nunca están estrechamente ligados a la transformación de los paisajes naturales y a la degradación de los ecosistemas. En la antropología hemos encontrado diversas posibilidades teóricas y metodológicas para abordar el tema de la descripción e interpretación del paisaje y la posible solución de los problemas ambientales. Igualmente, los enfoques antropológicos son indispensables en los análisis de los procesos de gestión ambiental y desarrollo local y regional, ya que permiten vislumbrar fenómenos que no son accesibles desde la utilización de métodos diferentes al etnográfico.

Hemos visto en los trabajos presentados, que el mundo de los hombres está interrelacionado con el entorno natural; sin embargo, el mundo humano no puede pensarse como exclusivamente perteneciente al orden de lo natural. Desde luego que existen dimensiones fisiológicas y orgánicas que lo condicionan y que restringen los universos culturales; pero el hombre es naturaleza que interpreta y configura el paisaje como ninguna otra especie. Los actores sociales y sus actividades, tales como el sacerdote, el adivinador, el campesino y su familia, así como los imaginarios y símbolos usados por mujeres y hombres, que se plasman en el territorio son una de las bases fundamentales para captar el caótico espacio del mundo común que denominamos cultura.

Pero ¿qué es cultura? T enemos que afirmar que una clave para entender los patrones emergentes de lo cultural se puede visualizar en el paisaje físico. Este libro ha recogido implícitamente diversas definiciones sobre la cultura. Especialmente en el primer capítulo se dieron los marcos y principales enfoques conceptuales propios de la antropología y de las principales escuelas que han abordado un intento de operacionalizar un marco teórico que permita captar el significado de la cultura. En la actualidad, la antropología se inscribe en dos corrientes básicas. Por un lado, una corriente que denominamos naturalista y que sigue manejando los postulados básicos de las ciencias naturales. Por otro lado, se descubre la importancia de corrientes antropológicas ligadas a la hermenéutica, el postmodernismo y la fenomenología; estas tendencias enfatizan los sistemas de significado. Como se señaló, para algunos las corrientes en mención se pueden interpretar como la supervivencia de los viejos debates entre idealismo, materialismo y empirismo. En este trabajo, y a lo largo de mi vida, he optado por valorar los aportes de estas corrientes, como mecanismo necesario para entender y poder actuar sobre el mundo.

Ahora bien, ¿qué es lo específico de los paisajes humanos o paisajes culturales? El resultado que obtuvimos fue todo menos una aclaración conceptual. Tengo que reconocerlo. La expresión del concepto de cultura y sus vínculos con la base biofísica no es fácil hacerla de manera lineal.

De manera concreta, con la utilización de algunos ejemplos empíricos de investigación antropológica, se logró demostrar la complejidad del problema y la insuficiencia de las soluciones propuestas hasta ahora. Pero también es cierto que se lograron detectar en los propios registros de la antropología categorías teóricas claves para enriquecer los marcos de interpretación y análisis territorial. La expresión material de una cultura, se puede develar en los estilos de paisaje. El paisaje cultural campesino andino denota un estilo diferente al paisaje cultural de los Kogi o de los sistemas de producción existentes en la isla de Providencia. Estos “estilos de paisaje cultural” producto de la actividad humana y de las fuerzas geomorfológicas y biofísicas deben ser interpretados

mediante categorías institucionales, demográficas, históricas, organizacionales, cognitivas, normativas, religiosas, políticas, y económicas. La utilización de escalas espaciales y temporales es central en el análisis de los paisajes culturales. Pero, a pesar de todo esto, el análisis neoinstitucionalista –que tiene unas claras raíces en la antropología de B. Malinowski– y que argumentan descubrir algunos en las ciencias sociales, particularmente en la economía, y que incluso atraviesa los trabajos de este documento (familia, religión, sistemas de producción), no es plenamente satisfactorio sin un análisis frontal que arranque o mantenga una perspectiva simbólica; el símbolo es creado y la función básica que caracteriza al hombre es la formación de símbolos.

El conjunto de sistemas simbólicos abarca las relaciones de la sociedad y el mundo natural. Lo que la antropología nos enseña; y que podemos palpar en este trabajo, es que los elementos de ese conjunto abarcan el lenguaje, las reglas sobre la familia y la constitución del matrimonio, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión. Al lado de la vida social en instituciones y al lado del dominio técnico del mundo, el plano simbólico es uno de los más importantes factores de la vida cultural. Partiendo de ese reconocimiento sobre la importancia de los símbolos, cabe añadir que en los trabajos sobre imaginarios campesinos, religiosidad, sistemas de producción, dogma religioso y geografías de lo sagrado de esta obra se impuso la realidad de un universo simbólico que se expresa en el lenguaje, el mito y la religión como componentes centrales del paisaje humano y de sus expresiones territoriales.

Ahora, el problema del paisaje humano es mucho más complejo que una simple capacidad de exposición simbólica. El ordenamiento cultural del mundo y del paisaje viene dado como dato previo a la conducta del individuo. Ésta es una dimensión compleja, que no se aborda completamente en los trabajos de este libro. Quiero sencillamente señalar la importancia de un tema no resuelto en el ejercicio realizado. Ahora bien, los "estilos de paisaje" dominantes en una cultura tienen la fuerza de cosificar la realidad, y es entonces necesario señalar que ante el dominio de un estilo de paisaje nos encontramos ante un régimen de representaciones que proyecta una imagen cosificadora que aprendemos. El paisaje del capitalismo expresado genéricamente en el monocultivo y en relaciones sociales de producción con centros de poder en las metrópolis urbanas, viene viviendo desde el siglo XIX un proceso de expansión técnica, simbólica e institucional que rompe tradicionalmente con los estilos de vida y paisajes existentes en ámbitos rurales. Los sistemas culturales campesinos, indígenas y de pescadores, analizados en este libro, mordieron el anzuelo del desarrollo o fueron obligados a ello. Consecuentemente, la pérdida de inventarios y materiales culturales (mitos, técnicas, saberes, lenguaje, etnociencia, religión) está directamente relacionada con la perdida de material genético, de ecosistemas y de paisajes naturales. Si entendemos el problema de la cosificación como un problema de falsa conciencia aprendida y dada por un código arbitrario llamado cultura, el panorama que tenemos por delante puede interpretarse desde esta perspectiva como catastrófico.

Afortunadamente, las lógicas de vida, las conciencias individuales y los colectivos sociales que hemos visualizado y con los que he tenido tiempo de compartir, ya sea en el trabajo referido a ecosistemas campesinos en Boyacá, indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta y de mestizos negros en la Isla de Providencia, tienen la impronta de un proceso de socialización con formas culturales particulares, que logran expresar itinerarios de vida personal y social que no son del todo pasivos frente al avance de un modo de producción o paisaje dominante. La cosificación cultural nunca es absoluta. Aquí se torna evidente que las personas siempre tienen la posibilidad de encontrar algunos márgenes de

maniobrabilidad. Los contenidos de la cultura, como espacios simbólicos e institucionales, no se pueden reducir totalmente, a pesar de los planteamientos de E. Durkheim, a un sentido de superioridad supraindividual que coloca a la sociedad por encima de los miembros singulares. Desde la teoría de sistemas, vimos como ese planteamiento, siguiendo a N. Luhmann, es muy seductor, incluso para orientar el proceso de difusión de un cultivo. Sin embargo, es difícil aceptar que vivimos en una sociedad sin hombres, especialmente cuando en el trabajo con campesinos, indígenas y pescadores he aprendido la sabiduría infinita que manejan adultos, niños, viejos, hombres y mujeres, en términos de su visión y acción sobre el mundo.

En otro plano del análisis sobre los sistemas culturales, complementario al del individuo y al de la misma sociedad, es importante retomar el intento que realicé por adentrarme en los terrenos del "mito cristiano" en sus relaciones con el cosmos natural. Lo hice desde una opción de fe experiencial y experimental. Como parte de la praxis religiosa de un sistema cultural particular, examiné con atención –sin descubrir todas las posibilidades e interconexiones– los elementos de la conciencia individual pertenecientes a distintos ordenes sociales y temporales al interior del cristianismo. Para el tratamiento moderno y secularista de la antropología social o cultural esta aproximación al mito como un elemento con vida propia plantea dificultades. A los ojos de la conciencia científica, el mito no es independiente de los individuos y del orden social. Sin embargo, al haber pretendido darle vida propia a los *Jardines ambientales del cristianismo*, lo que estoy reconociendo es que los hombres y mujeres somos tanto creaturas como creadores de la cultura. Desde luego, que es sólo con el advenimiento de la modernidad que nuestra conciencia creativa ha tomado forma, ya que en culturas antiguas como la de los kogi, el orden cultural se piensa como "un regalo de los dioses o don de la naturaleza". Este modo de proceder no es que sea equivocado. Estos aparentes falsos lenguajes o errores para nuestra mentalidad moderna, son aspectos que no pueden probar los datos empíricos. Sencillamente tenemos que reconocer que el mito sirve para captar y exponer estados de cosas que sólo a través de esa vía son captables; su realidad expresiva no se debe al simple capricho, ingenuidad o infancia de los grupos humanos. Son tantos los saberes, pensadores y sistemas culturales que han entendido que el mito puede ampliar y profundizar el horizonte de lo humano, que globalmente puedo sentirlo como un tesoro y como un medio lícito para generar una actividad creadora y un proceso diferencial de acceso a la realidad.

La realidad del mito cristiano expuesto es una expresión de la revelación de Dios. Así lo asumimos los cristianos, pero como antropólogo que vive en una cultura moderna, no me queda más que reconocer que la religión hoy día ocupa –especialmente en determinados sectores poblacionales– una parcial y precaria condición al lado de otras instituciones de la cultura. No por ello, la religión es una necesidad secundaria. Todo lo contrario, las huellas de lo sagrado han acompañado al hombre a lo largo de toda su historia. Incluso en los discursos, juegos y malabares más perversos vividos por el hombre, la expresión mítica ha tenido resonancia. La conciencia mítica ha sido un importante factor en la configuración de los paisajes humanos. Cometemos un gravísimo error –especialmente los intelectuales– si desconocemos la importancia de la religión en la configuración socio-cultural del territorio.

Hoy nos enfrentamos con la dificultad de realizar minuciosas descripciones e interpretaciones de tipo cultural debido a la velocidad con la que se mueven los procesos institucionales, locales, regionales y mundiales. En ese contexto, el trabajo de campo prolongado, característica propia de la antropología puede ser visto como algo infructuoso,

lento y banal por otras disciplinas y círculos de poder académico que entran a modelar la realidad de manera rápida desde la utilización exclusiva de herramientas como los sistemas de información georreferenciada o la utilización de modelos econométricos o espaciales que producen una rápida información, que pretende ser útil para los tomadores de decisiones, pero que es incapaz de adentrarse en los perversos o amorosos sistemas sociofractales en toda su complejidad.

Diría que en el mundo actual, la cultura dominante, sólo busca el resultado final y no el proceso. Y tristemente, hay que reconocerlo, toda la parafernalia sobre participación de las comunidades, se orienta generalmente hacia la manipulación de ellas como sujetos de conocimiento.

Aparentemente, la antropología se mueve todavía en un terreno muy parroquial, cuando el mundo en su conjunto experimenta acelerados procesos de cambio social y cultural. ¿Cómo generar datos de buena calidad sin desconocer e invalidar los ritmos propios de la gente con la que trabajamos y de una profesión que es indispensable como espejo de nuestra propia identidad cultural, con todas sus contradicciones políticas, económicas, lingüísticas, ideológicas y organizacionales?

La senda recorrida por la antropología es una clave del futuro a recorrer. Si aceptamos que la problemática ambiental siempre tiene una causalidad sociocultural, —más que simplemente antrópica como se le oye decir hoy— la ciencia de la cultura tiene hoy mucho que decir precisamente en relación con esas causalidades culturales que vienen pervirtiendo y malogrando los paisajes de la Tierra y el mismo espíritu del hombre sin que el homo sapiens sapiens demens demens se percate de ello.

Desde luego que los antropólogos, como herederos de una ciencia positivista y empirista, tenemos que reflexionar críticamente autorreconociendo los límites del mismo marco empírico-positivista que nos ha impedido paradójicamente, adentrarnos a vivir categorías que han sido claves del enfoque antropológico, como por ejemplo, la noción de lo sagrado, único concepto que aún sigue vivo, —aunque empobrecido— en la boca de tantos burócratas, políticos y académicos. El futuro de la antropología en el siglo XXI tiene tres opciones: a) adentrarse por los terrenos del positivismo, b) complementar sus enfoques naturalistas con enfoques de tipo hermenéutico o c) combinar de manera ecléctica sus marcos de accionar.

Lo que sí no puede perder de vista es que su visión futura tendrá que analizar con mucha calma, serenidad, equilibrio, equidad y justicia tres órdenes de la realidad, que son dimensiones interdependientes de lo cultural y de la posibilidad de construir y habitar paisajes como lo haría un ser verdaderamente hecho a imagen y semejanza de Dios: lo sagrado (Dios-Cielo-hombre-naturaleza), lo humano (hombre-cultura) y la tierra (humus-fauna-flora). La combinación de esta tres dimensiones proyectarán en el ámbito de lo humano un sinnúmero de temas como nos lo enseña el Libro de las Mutaciones de origen chino.

Finalizando, y reconociéndome como un buscador de Dios, una esfera incognoscible, quiero hacer mías estas palabras de Edith Stein:

"Para terminar este análisis preliminar querríamos apuntar todavía una cosa: tanto en su interior como en el mundo externo, el hombre halla indicios de algo que está por encima de él y de todo lo demás, y de lo que él y todo lo demás dependen. La pregunta acerca de ese ser, la búsqueda de Dios, pertenece al ser del hombre. Investigar hasta dónde puede llegar en esta búsqueda con sus medios naturales es todavía tarea de la

filosofía, una tarea en la que la antropología y la teoría del conocimiento se encuentran. Su solución habrá de llevarnos a señalar los límites del conocimiento natural".

La estructura de la persona humana, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1998.

BIBLIOGRAFÍA

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL DE COLOMBIA (AAHNC)
Archivo Colonial, Libro Tierra del Magdalena, Tomos II, IV y V.
Censo de varios Departamentos, tomos VII, VIII.
Poblaciones varias, Tomos I, IV, V, y VIII.

Abel, Tom. 1998. "Complex Adaptive Systems, Evolutionism, and Ecology within Anthropology: Interdisciplinary Research for Understanding Cultural and Ecological Dynamics", Publicado en: The Georgia Journal of Ecological Anthropology. Vol. 2, 6-29.

Abello S. Consuelo y Avella E. Francisco. 1975. Ponencias del Primer Congreso de Historiadores y Antropólogos. "Asentamientos humanos en la Sierra Nevada de Santa Marta". Santa Marta.

Alavi, Hamza. 1965.Peasant and Revolution, en Milliband, R., y Saville (eds) The Socialist Register, pp.241-277, Londres: Merlin Press.

Amaya, Marra Teresa. 1975. La colonización, elemento determinante en el deterioro ecológico de la Sierra Nevada de Santa Marta. (Tesis de Grado). Universidad de los Andes, Departamento de Antropologia, Bogotá.

Alvear, Fernando. 1991. Identificación de agroecosistemas en las provincias del Norte y Gutiérrez (Boyacá) Tesis. Maestría en Desarrollo Rural. Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas. Pontificia Universidad Javeriana. Santa Fe de Bogotá, D.C.

Amaya Martin.(sin fecha). Historia de Chita. Imprenta de Tunja.

Andrade, Ángela. 1988. "Desarrollo de los sistemas agrícolas en la Amazonia Colombiana". En: Revista del Museo del Oro. Boletín No. 1, Bogotá.

Angulo, Felipe, 1997. "Documentos para una historia oral de Acerías Paz del Río S.A. empresa, trabajo, región y cultura". En: Memoria y Sociedad, Pontificia Universidad Javeriana, Revista del Departamento de Historia y Geografía, vol 2, no. 3, feb. Santa Fe de Bogotá.

Archetti, Eduardo. 1978."Una visión general de los estudios sobre el campesinado", Revista Estudios Rurales Latinoamericanos. Vol. I No. I,. pp. 7-32.

Archetti, Eduardo.1979. "Chayanov, la organización de la unidad económica campesina". En Economía Campesina, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO),, pp. 73-83.
Aristóteles. 1992. Política, Espasa-Calpe, Madrid.

Arroyo, G. 1985. "La Reforma agraria .... pese a todo", en Cristus, no. 590, México, nov, 1985, p.25.

Atanasio san. Vida de San Antonio. s.f.

Aquino, Tomás de. 1882. Summa Theologica. Ed Blum, Paris.

Augé, Marc. 1996. Los “no lugares ” Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad. Editorial Gedisa, Barcelona.

Auge, Marc. 1995. Hacía una antropología de los mundos contemporáneos. Editorial Gedisa, Barcelona.

Azcona, Jesús. 1994. Para comprender la antropología. La historia. Editorial Verbo Divino, Navarra.

Azcona, Jesús. 1991. Para comprender la antropología. La Cultura. Editorial Verbo Divino, Navarra.

Bachofen, Das Mutterrecht (1861)

Balandier, Georges. 1979. Political Anthropology. Barcelona, ed, Anagrama.

Bastide, Roger. 1971. Antropología aplicada. Amorrotu Editores. Buenos Aires. Geertz, Clifford.1973. La Interpretación de las culturas. Londres. N.York. p.15.

Baquero, Alvaro. 1987. "La Etnoastronomía entre los Sikuani del Alto Vichada", En Etnoastronomías Americanas. Ediciones de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Barajas, Cristina. 2000. “Hibridación constante: manejo de la enfermedad en una comunidad rural colombiana”, en: Obregón, Diana, editora. Culturas científicas y saberes locales. Ces/Universidad Nacional, Santafé de Bogotá.

Barrios Marcelo y José Luis Caravias. 1987. Teología de la Tierra, Ediciones Paulinas, Quito.

Bartra, Roger. 1979. "Teoría del valor y la economía campesina: invitación a la lectura de Chayanov". En Economía Campesina, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO), pp. 291-308.

Beaucamp, E. 1966. La Biblia y el sentido religioso del Universo, Bilbao.

Benavides, Manuel. 1974. Aspectos culturales de los kogi: Bogotá: Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklor.

Bengoa, José. 1979. "Economía campesina y acumulación capitalista", en Economía Campesina, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO), pp. 245-287.

Bengoa, J. y Crispi, J. 1980. "Capitalismo y campesinado en el agro chileno", Revista Estudios Rurales Latinoamericanos. Vol 3, No. 2.

Bertaux, Daniel. Sin fecha. Familias y movilidad social: el método de las genealogías sociales comparadas.

Biersack, Aletta. 1999. From the new ecology to the new ecologies, American Anthropologist. Washington, March.

Bishof, Henning. 1972. Die Spanische-Indianische Auseinderatzung in der Nordlichen Sierra Nevada de Santa Marta (1501-1600). Resumen del libro publicado por el Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, Bogotá: mimeo.

Biswas, A.K. 1987. "Enviromental concerns in Pakistan, with special reference to water and forests", Enviromental Conservation, vol 14, no 4, 27-57.

Bo, Vincenzo. 1978. La Parroquia: pasado y futuro. Ediciones Paulina. Madrid. p.45.

Boas, Frank. 1949. Race, language and culture. New York Macmillan.

Bohannan, Paul y Glazer, Mark. 1993. Antropología. McGraw Hill, España.

Borges, Jorge Luis. 1977. Ocampo Silvina y Adolfo Bioy Caseres. Antología de literatura Fantástica. Editorial Edhasa, Barcelona.

Botero V. Silvia. 1987. "Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta". En Introducción a la Colombia Amerindia. Ministerio de Educación Nacional, ICAN.

Breton, A. 1969. Manifiestos del Surrealismo. trad, Andrés Bosh, Madrid.

Brown, C.W, 1988. La renovación de la investigación interdisciplinaria y la antropología de la década de los noventa, en Revista Internacional de Ciencias sociales, no. 116, Unesco.

Bruno, Giordano. 1981. Mundo, Magia, Memoria, ed. Taurus.

Buxo, María y Rodríguez, Salvador (coords). 1989. La religiosidad popular. vol II. Santaló, Carlos Buxó. Ed. Anthropos. Barcelona. p.174.

Califano, Mario. 1988. "Los Chamanes de Dios entre los Mataco-Maca del Chaco Argentino". En: Rituales y Fiestas de las Américas, Ediciones Uniandes, Bogotá.

Campanella, Tommáso. 1957. Magia e Gracia. Roma.

Casini, Paolo.1977. Naturaleza, Editorial Labor, Barcelona.

Cárdenas, Felipe. (editor) 2000a. Desarrollo sostenible en los Andes de Colombia (Provincias del Norte, Gutiérrez y Valderrama –Boyacá, Colombia). Pontificia Universidad Javeriana-Unión Europea, Javergraf, Bogotá.

Cárdenas, Felipe. 1990. Manejo operativo de las estaciones ecológicas de la Sierra Nevada de Santa Marta, Inderena-Fundación Pro Sierra Nevada de Santa Marta, Bogotá, inédito.

Cárdenas, Felipe; Devia, Carlos. Et.al. 2000b. La conservación y la producción por parte de las comunidades locales en la cuenca media del río Chicamocha (Boyacá, Colombia). Pontificia Universidad Javeriana-Unión Europea, Javergraf, Bogotá.

Cárdenas, Felipe. (Editor) 1996. Memorias ambientales de las Provincias de Norte y Gutiérrez, Boyacá. Pontificia Universidad Javeriana-Unión Europea, Javergraf, Bogotá.

Cárdenas, Felipe. 1990. Artes Adivinatorios entre los grupos serranos de la Sierra. (tesis de Grado), Departamento de Antropología, Uniandes.

Castañeda, Carlos. 1976. Relatos de Poder. Fondo de Cultura Económica, México.

. 1984. El Don del Aguila. Editorial Edivisión, México.

Castiglioni, Arturo. 1981. Encantamiento y magia. Fondo de Cultura Económica, México.

Caro, Baroja Julio. 1968. Vidas Mágicas e Inquisición. Editorial Taurus, Madrid.

Celedon, Rafael. 1886. Gramática de la lengua kóggaba, París.

Chardin, Teilhard de. 1965. El Porvenir del Hombre. Editorial Taurus, Madrid.

Chenique, Francois. 1982. El yoga espiritual de san Francisco de Asís, Herder.

Chaves, Chamorro Milciades, 1949. "Mitología koggaba". En: Boletín de Arqueología. Bogotá, 2(5-6): 423-519.

Chayanov, Alexander. 1979. "La organización de la unidad económica campesina: Introducción", en Economía Campesina, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO) pp. 107- 135.

Coello, Manuel. 1979. "La pequeña producción campesina", en Economía Campesina, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO), pp. 217-241.

Compañía de Jesús. 1999. Vivimos en un mundo roto. fotocopia sin otras referencias.

Comisión Willy Brandt, Norte Sur. 1980.Un programa para la supervivencia: Editorial Pluma, Bogotá.

Comité Interinstitucional de la quinua en Colombia. 1976. Primera Mesa redonda Sobre Investigación de la Quinua. Bogotá.

Comité Mundial del Ambiente y el Desarrollo. 1987. "Nuestro futuro común" (El reporte Brundtland); Oxford University Press, Oxford, UK.

Congar, Y. 1970. De la Iglesia de san Agustín a la época moderna, París. p. 57. nota 9.

Cordiglia, Judica, trad. 1986. I Ching. ed, Martínez Roca, Barcelona.

Correa, Francois. 1989. La Selva Humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano, Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN, Editorial CEREC, Bogotá.

Corona, Horacio. 1987. "Pequeño monumento circular astronómico de principios del Siglo XVI". En: Etnoastronomías Americanas, Ediciones de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Correa Gregory, Francisco. 1974. "Indígenas y Civilizados". En: Indigenismo Colombiano. Bogotá: Ministerio de Gobierno: 2:33-80. abr.

Cox, M., Niño de Zepeda y Rojas, A. 1990. "Política agraria en Chile. Del crecimiento excluyente al desarrollo equitativo", Santiago, CEDRA.

Crutzen and M.O Andrea. 1990. "Biomass burning in the tropics: impact on atmospheric chemistry and biochemical cycles", Science, vol 250, 21, december, 49.

Cucchiela, Emilio. 1971. "El Mundo misterioso de los kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta". En: revista de Misiones. Bogotá: 5,150-155.

Cuevas Mohor, María Cristina. 1985. Quehacer Antropológico en educación indígena: Experiencia educativa en la comunidad Rica de Nabusimake,

Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: (Tesis de Grado), Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

Dalton, George. 1961. "Economy Theory and Primitive Society", American Anthropologist 63, pp. 1-25.

Darwin, Charles. 1977. Autobiografía. Alianza, Madrid.

Darwin, Charles. 1983. El Origen de las especies. Madrid, Sarpe.

Deaborn, D.S.P. y White, I.E. 1988. "Quartering the year in Tawantinsuyu". En: Rituales y Fiestas de las Américas. Ediciones Uniandes. Bogotá.

De Brettes, Joseph. 1987. "Donde los indígenas del norte de Colombia". En: Revista de Antropología de la Universidad de los Andes. vol, III, num, 1.

Delahaye, K. 1964. Ecclesia Mater. París. 9-10

Departamento Nacional de Planeación. 1989. Plan de Integración Nacional.

Díaz, Demetrio.2000. "Evolución de la finca campesina en Norte y Gutiérrez, Boyacá". Desarrollo sostenible en los Andes de Colombia. Editor: Felipe Cárdenas, Javergraf, Bogotá.

Descola, Philippe. 1996. "Las cosmologías de los indios de la Amazonía", Revista Diversa, III Trimestre.

Dewey, Alice.1962.Peasant Marketing in Java, New York, Free Press.

Díaz Polanco. Héctor. 1977. Teoría marxista de la economía campesina, México, Juan Pablo Editor.

Douglas, Mary. 1973. Pureza y Peligro. Un análisis de los Conceptos de contaminación y tabú. S. XX, Madrid.

Durand, Gilbert. 1981. Las Estructuras Antropológicas de lo imaginario. Ed, Taurus.Madrid.

Durand, Gilbert. 1968. La imaginación simbólica. Amorrortu editores, Buenos Aires.

Durand, Gilbert. 1999. Ciencia del hombre y tradición. Paidós-Orientalia, Barcelona.

Durkheim, Emilio, (sin fecha) Las reglas del método sociológico. Ediciones Bogotá,.

Duque, Gómez Luis. 1967. "Tribus indígenas y sitios arqueológicos". Historia Extensa de Colombia. volumen I, Prehistoria. Tomo II. Bogotá, , Ediciones Lerner.

Echeverri, Juan. 1987. "Las Prácticas Populares de adivinación". En: Boletín de Antropología, Universidad de Antioquia, vol 6, no. 21.

Eherenfeld, David and Philip Bentley. 1985. Judaism "Judaism and the practice of Stewardship", 34: 301-11.

Elredo de Rieval, santo. 1980. Cuando Jesús tenía doce años, Vida reclusa, Oración pastoral, Editorial Claretiana y Monasterio Trapense de Ntra. Sra. De los Angeles, Buenos Aires.

Ekuall, Robert. 1963. "Some Aspects of Divination in Tibetan society". Etnology, vol II, num 1.

Eliade, Mircea. 1984. El Mito del eterno retorno. Planeta-Agostini, Barcelona.

Eliade, Mircea. 1986. El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. Fondo de Cultura Económica, México.

Eliade, Mircea. 1983. Mito y realidad. Editorial Labor, Barcelona.

Eliade, Mircea. 1954.Yoga, inmortalidad y libertad. Ediciones Leviatán, Buenos Aires,.

Escobar, Arturo. 1998. La invención del tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Editorial Norma, Santafé de Bogotá.

Escobar, Arturo. 1999. After nature: Steps to an antiessentialist political ecology. Current Anthropology. Chicago, feb.

Epes Brown, Joseph. 1983. El Legado espiritual del Indio americano. Editorial Sophia Perennis, Barcelona.

Evans-Pritchard,E.E, 1976. Brujería, Magia, y Oráculos entre los Azande. ed, Anagrama, Barcelona.

Evans-Pritchard. Man. no. 198 (septiembre, 1950):118-12.

Feinman, Gary M. 1999. Antiquity, Oxford,Sep , vol. 73. pp. 684-685

Firth, Raymond. 1951.Elements of Social Organization, London C. A. Watts.

Fitzgerald, ed. 1977. Antrophology in Action. Van Goreun. Assem, Amsterdam. p. 1-23.

Forero, Jaime. 1999. Economía y Sociedad en los Andes colombianos, PU/Facultad de Estudios Ambientales y Rurales, Instituto de Estudios Ambientales, Javergraf, Santafé de Bogotá.

Foster, George. 1964. Las culturas tradicionales y los cambios técnicos, México, Fondo de Cultura Económica.

Foster, George. 1972 Tzin Tzun Tzan, México, Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel. 1983. Vigilar y Castigar. ed, Siglo XX.

Fromm, Erich. 1978. Marx y su concepto de hombre. Fondo de Cultura económica, Mexico.

Furst, Peter. 1980. Alucinógenos y Cultura. Fondo de Cultura Económica, México.

Gandarillas, H. 1974. Genética y origen de la quinua. La Paz, Bolivia. Instituto Nacional del Trigo. Boletín Informativo no.9. 1974. p.2.

Galeski, Boguslaw. 1977.Sociología del campesinado, Barcelona, Editorial Península.

Gaviria, Juan y Sarmiento, Armando. 1996. “Aportes a la comprensión del papel de los animales en la evolución de los paisajes de la cuenca media del río Chicamocha, Boyacá-Colombia”. Memorias ambientales de las provincias de Norte y Gutiérrez, Boyacá (1990-1996). Editor: Felipe Cárdenas, Javergraf, Bogotá

Georgescu-Roegen, N. 1975. Energy and economic myths. Southern Economic Journal. 41. 347-381.

Gellner. E. 1982. “Relativism and Universals”, en M. Hollis y S Lukes, Rationality and Relativism, Cambridge, Mass, MIT Press.

Geertz, Clifford. 1996. Los usos de la diversidad. Barcelona, Paidós.

Geertz, Clifford. 1990. La Interpretación de las culturas. Gedisa editorial. Barcelona.

Georgescu-Roegen, N. 1975. Energy and economic myths. Southern Economic Journal, 41. 347-381.

Giampietro Mario,Pimentel David y S. Bukkens. 1992. "Limits to Population Size: Three Scenarios of Energy Interaction Between Human Society and Ecosystem" en. Population and Enviroment, vol 14, no 2, november, 109-120.

Gil, Rodolfo. 1982. Magia, adivinación y alquimia. Salvat.

Glacken, Clarence. 1976. Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in the Western thought from ancient Times to the end of the Eigtheenth Century. Berkeley: University of California Press.

Godelier, Maurice. 1976, Antropología y economía. Barcelona, Anagrama.

Gómez, N. y Orozco, J. 1982. Petrografía de las rocas volcánicas de Providencia. Tesis de Grado, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

González, Francisco .1993. "Algunas reflexiones en torno a los conceptos: ecosistema, cultura y desarrollo sostenible. en: Ambiente y Desarrollo. Año 1. No. 1. Septiembre de 1993. Instituto De Estudios Ambientales Para El Desarrollo. Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas.

González, Francisco. 1996. Ambiente y desarrollo. Instituto de Estudios Ambientales, Bogotá.

González, Ruiz. 1972. "Gravitación escatológica del cosmos en el Nuevo Testamento". en XIV Semana Bíblica....103-128 (125-127) Madrid.

Granados C, Beatriz Eugenia. 1980. Los kogi: una visión histórica de su relación con la sociedad occidental. (Tesis de Grado), Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.

Guería, José,. ed. 1980. San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época, Editorial Católica, Madrid.

Gudeman, *S. 1978. "The Denise of a Rural Economy*". London, Menley y Boston: Routledge & Kegan Paul.

Gutiérrez, Pineda Virginia. 1963. La familia en Colombia. Bogotá, Facultad de Sociología, Universidad Nacional.

Gutiérrez, Pineda Virginia .1968. Familia y cultura en Colombia. Bogotá, Colombia, Edición Tercer Mundo.

Gutiérrez, G. 1973. Teología de la liberación, Salamanca..

Hanbury-Tenison, Robin. 1982. Aborígenes of the Amazon lain Forest. The Yanomani. Time-Life Books, Amsterdam.

Harris, Marvin. 1968. El Desarrollo de la teoría antropológica. Madrid, Siglo Veintiuno.

Hayles, K. 1993. La evolución del caos. Barcelona, Paidós.

Herskovits, Melville.1968. El Hombre y sus obras; la ciencia de la Antropología Cultural. México, Fondo de Cultura Económico.

Hesaka Sapa. 1953. Les rites secrets des Indiens Sioux. Payot, Paris.

Hernández, Roberto. l991.Fundamentos socioculturales de la racionalidad económica campesina en el Departamento Bejuma, Estado Carabobo, Venezuela, Maracay, Universidad Central de Venezuela, Tesis de Maestría en Desarrollo Rural.

Hernández, Roberto. Teorías sobre campesinado en América Latina: Una evaluación critica Revista chilena de antropología.

Hildebrand, Martín. 1987. “Hombre y naturaleza: una interpretación indígena del ecosistema amazónico”. En: Homem e naturaleza na Amazonia. Tubinger Geographische Studien 95: 125-139.

Himat. (Sin fecha) Registros climáticos. Estación meteorológica Aeropuerto El Embrujo. (Providencia Isla).

Hobsbawn, Eric J. 1973 (1976).Los campesinos y la política. Cuadernos Anagrama, Barcelona.

Hollier, Denis(ed). 1986. El Colegio de Sociología. ed Taurus, Madrid.

Hughes, Pennethorne. 1974. La Brujería. Editorial Bruguera, Barcelona.

Hulscher, W.S. y E.W. Hommes. 1992. "Rural development",en Energy policy, june, 107-111.

Ibadeau, Dumás Francois. 1974. Brujeria y magia negra. Editorial Roca, México.

Instituto Internacional de Teología a Distancia. 1979, Escatología Cristiana, José Ortega y Gasset, Madrid.

Instituto Internacional de Teología a Distancia. 1979. Escatología cristiana. José Ortega y Gasset. Madrid. 4. 49-4. 50.

Instituto Internacional de Teología. 1983. Antropología teológica. Madrid.

Instituto Internacional de Teología. 1985. El hecho religioso. José Ortega y Gasset. Madrid.

Instituto Boliviano de Tecnología Agropecuaria. 1985. Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura. Mesa Redonda Internacional Para El Procesamiento De La Quinua. Memorias. La Paz, Bolivia.

Instituto de Estudios Ambientales para el desarrollo (IDEADE). 1994. Bases para un plan de desarrollo regional de las Provincias de Norte y Gutiérrez (Boyacá). En revista Ambiente y Desarrollo. Instituto de estudios Ambientales para el Desarrollo IDEADE Universidad Javeriana.

Jaramillo, Eduardo. 1989. Estado, sociedad y campesinos. Universidad Nacional, Bogotá.

Jonas, Hans.2000. El principio vida: hacia una biología filosófica, editorial Trotta, Valladolid, 2000,

Juan Pablo II, papa. 1988. Sollicitudo rei socialis, Ecclesia, 48, 289-319.

Juan Pablo II, 1999. Discurso al Seminario "La Ciencia para la Supervivencia y el Desarrollo", en la Academía de las Ciencias, 12 de Marzo.

Jung, C.G. 1983. Teoría del Psicoanálisis. Plaza y Janes, Barcelona.

Jung, C.G 1964. La interpretación de la naturaleza y la psique; la sincronocidad como un principio de conexión acausal. Buenos Aires, Paidós.

Jung, C.G. y I. Wilhelm. (sin fecha),El Secreto de la Flor de Oro. ed, Paidos, Buenos Aires.

Jürgen, Baden Hans. 1984. Vivencia de Dios. Herder. Barcelona. 99.

Kalmanovitz, Salomón.1978. Desarrollo de la agricultura en Colombia. Ed. Carreta, Bogotá.

Kaplan, Stuart I. 1978. El Tarot. Editorial Plaza y Janes, Barcelona.

Kay, Jeanne. 1988. "Concepts for Nature in the Hebrew Bible". En: Environmental Ethics vol 10, no .4.

Kearney, Michael. 1996. Reconceptualizing the Peasantry. Boulder, Westview Press.

Kerblay, Basile.1979. "Chayanov: su vida, carrera y trabajos", en Economía Campesina, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO), pp. 27-69.

Kosik, Karel. 1967. Dialéctica de lo Concreto. ed, Grijalbo, México.

Koyré, A. 1978. Estudios del Pensamiento Científico. ed. S. XXI.

Kroeber, Alfred. 1923. Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory, Harcourt, Brace World, Inc., California.

Kroeber, Alfred. 1939. Cultural and natural areas of native north america. Berkeley, University of Califonia.

Kroeber, A. 1945. Antropología General, México, Fondo de Cultura Económica.

Kottak, Conrad. 1999. “The new ecological anthropology”, American Anthropologist. Washington, March.

Kuhn, Thomas. 1989. ¿Qué son las revoluciones científicas? Paidós, Barcelona.

Kuznar, F. et al. 1993. "Andean Landscapes: Quinua history". en: Mountain Research and Development. Vol 14, No. 2. University of California Press.

Lansing, Stephen. 1991. Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Lansing, Stephen y James N. Kremer. 1993. “Emergent Properties of Balinese Water Temples”, American Anthropologist. 95 (1) [March]:97-114.

Lansing, Stephen y James N. Kremer. 1995. , "A Socio-ecological Analysis of Balinese Water Temples", en: Indigenous Knowledge Systems: The Cultural Dimension of Development. ed. D.M. Warren, L. Jan Slikkerveer and David Brokensha. London: Intermediate Technology Publications.

Lansing, Stephen y James N. Kremer. 1996 “Engineered Landscape: Balinese water temples and the ecology ofrice”, Encyclopedia Brittanica Yearbook of Science and the Future.

Lansing, Stephen y James N. Kremer. 1995. "Modelling water temples and rice irrigation in Bali: a lesson in socio-ecological communication", in Charles A.S. Hall, ed., Maximum Power: The Ideas and Applications of H.T. Odum. Niwot, Colorado: University Press of Colorado.

Larcher, Hobert. 1973. Parapsicología y adivinación. ed, Martínez Roca.

Lehner, Ernst and Johanna. 1971. Picture Book of Devils, Demonds and Witchcraft. Dover Publications, INC. New York.

Le Scousez, Gwen. 1973. Diccionario de las Artes Adivinatorias. ed, Martinez Roca.

Lessa, William y Vogt, Evans eds. 1977. Reader in Comparative Religión. An Antropological Approach. Harper and Row, Publishers, New York.

Lévi Strauss, Claude. 1958. Antropologie structurale. París, Plon.

Lévi-Strauss, Claude. 1962. El pensamiento salvaje. México, Fondo de Cultura económica.

Lévi-Strauss, Claude. 1963. Totemism. Boston, Beacon Press.

Lévi-Strauss. 1968. The Elementary Structures of Kinships. Boston. Beacon Press.

Lewis, Oscar. 1968.Tepoztlán. Un pueblo de México, México, Editorial Mortiz,

Liberío del Zotti, Carlo. 1975. Brujería y Magia en América. Editorial Plaza y Janés, Barcelona.

Linn Oskar. 1985. "El valor nutritivo de la quinua", en: Mesa Redonda Internacional Para El Procesamiento De La Quinua. Memorias, La Paz, Bolivia.

Linzey, Andrew. 1996. Los animales en la teología, Herder, Barcelona.

Linzey, Andrew y Regan, Tom (dirs) Compassion for animals: readings and prayers, SPCK, London, 1989.

Llambí Luis. 1986. La moderna finca familiar. Evolución de la pequeña producción capitalista en la agricultura venezolana entre . Caracas, CENDES, Universidad Central de Venezuela, Tesis doctoral en Ciencias Sociales.

Llobera, Jose I. 1979. Antropología Política. Ed, Anagrama, Barcelona.

Lorite, Mena Jose. 1982. El Animal Paradójico. Madrid.

Loosky, Vladimir. 1982. Teología mística de la Iglesia de oriente. Herder, Barcelona.

Loker, William. 1996. “Campesinos” and the crisis of modernization in Latin America. En: Journal of Political Ecology, vol.3.

Lozano, Fabio. 1994. La revelación en la historia. El caso de Gámbita, Santander. III Congreso de la Asociación de Teólogos de Colombia, Koinonía

. 1994. La voz de Dios en los procesos históricos de los pobladores de Gámbita, Santander. ¿Una investigación en las fronteras?). Tercer Congreso de Investigación de la Pontificia Universidad Javeriana.

Lucy, Mair. 1969. Withcraft. Librox, Milan.

Lumen Gentium 48 en: Actas y Documentos Pontificios, no.27, sin fecha, ed. Paulinas.

Malinowski, Bronislaw. 1982. Magia, ciencia, religión. Ed, Ariel, Barcelona.

Martínez, Miguel. 1996. La Investigación Cualitativa etnográfica. Círculo de lectura Alternativa, Bogotá, Colombia.

Matos, José. 1988. "La antropología del siglo XXI", en: Revista Internacional de Ciencias Sociales, Junio, 116.

Marwick, Max,. De. 1982. Witchcraft and Sorcery. Penguin Books, Suffolk England.

Marx, Carlos. 1951. Contribución a la crítica de la economía política. Ediciones escogidas en lenguas extranjeras, Moscú.

Marx, Carlos y Engels, Federico. 1969. Sobre la religión. Editorial Cartago. Buenos Aires.

Mauss, Marcel. 1971. Sociología y antropología, ed, Tecnos, Madrid.

Mayr, Juan. 1986. "Contribución a la astronomía de los kogi". En Etno-astronomías Americanas. compiladores: Elizabeth de von Hildebrand y Jorge Arias de Greiff, Universidad Nacional de Colombia.

Marzorca, Angel, ed. 1985. En busca de tecnología para el pequeño agricultor. IICA. Costa Rica.

Mendosa, Enrique. 1988. "Cambio de mentalidad y colonización del territorio arhuaco: 1820-1920". En revista de Antropología. Vol IV, No.1, Departamento de Antropología, Universidad de Los Andes.

Meertens, Donny. 1985. "La aparcería en Colombia: formas, condiciones e incidencia actual". En: Cuadernos de Agroindustria y Economía Rural. No. 14-15, 1er y 2o semestre.

Morales A. D. y C. Valdes, 1986. Diagnóstico ecológico de las islas de Providencia y Santa Catalina, mar Caribe colombiano. Trabajo de Grado. Departamento de Biología, Universidad Nacional de Colombia.

Moran, Emilio. 1993. The ecosystem approach in Anthropology. University of Michigan Press.

Monod, Jean. 1975. Un rico canibal. Siglo Veintiuno editores, México.

Monod, Jean. 1976. "Viva la etnología", en Jaulin, Robert (compilador). El etnocidio a través de las Américas. Siglo XXI editores, México.

Morgan, Henry. 1871 (1944). Sociedad Primitiva. México, Paolov.

Morin, Edgar. 2000. Los siete saberes necesarios para la educación del futuro, Orientaciones Universitarias, vol 28, Pontificia Universidad Javeriana.

Murphy, Robert. 1970. Basic Ethnography and Ecological Theory. In Languages and cultures of western North América. Ear H. Swanson Jr., de pp 152-171, Pocatello, Idaho University Press. Ortner, Sherry.

Naranjo, L.G. 1.983. Consideraciones sobre la avifauna de San Andres y Providencia. En : Investigación ecológica y gestión ambiental en las Islas de Providencia y Santa Catalina. FIPMA. Cali, Colombia.

Needham, Joseph. 1978. Ciencia, religión y socialismo. Editorial Grijalbo, Barcelona.

Niño, Hugo (eds). 1978. "Mitología kogui". En: Literatura de Colombia aborigen. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, Biblioteca Básica Colombiana, No 36.

Ordahl, Karen. 1990. Providence Island. Cambridge University Press.

Oettinger, Marion Jr. 1979. "Measuring the bone. A brief look at Tlapanec Divination". The Másterkey. vol 50, no.1, Jan-Mar,p.p.30-34.

Odum, E.P. 1989. Ecology and our endangered life support systems. Stanford (CT):Sinauer.

Ollman, Bertell. 1973. Alienación. Marx y su concepción del hombre en la realidad capitalista. Buenos Aires, Amorrortu editores.

Olmos, Fray Andrés. 1980. Tratados de hechicerías y sortilegios. México.

Ortiz, Sergio Elias. 1967. "Dialectos y lenguas indígenas de Colombia", Historia Extensa de Colombia. vol. I, Tomo III, Bogotá, Editorial Lerner.

Ortiz, Sutti. 1974. "La estructura de la toma de decisiones entre los indios de Colombia". En Temas de Antropología Económica, México, Fondo de Cultura Económica., pp.191 -227.

Ortiz, Sutti. 1979. "Reflexiones sobre el concepto de la "cultura campesina" y los "sistemas cognoscitivos campesinos", en Campesinos y Sociedad, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 288-301.

Oviedo de, Gonzalo Fernández. 1959. Historia general y natural de las indias. Atals, Madrid.

Pannenberg Wolfhart. 1993 [1983]. Antropología en perspectiva teológica. Salamanca, ediciones Sígueme.

Paracelso. 1977. Tres tratados esotéricos. Editor: Luis Carcamo, España.

Pardo, Rojas Mauricio. 1987. "Términos y conceptos cosmológicos de los indígenas Embera". En: Etnoastronomías Americanas. Ediciones de la Universidad de Nacional de Colombia, Bogotá.

París, Carlos. 1998. Cultura y biología. En: Filosofía de la cultura. Edición de David Sobrevilla, Editorial Trotta, Valladolid.

Parsons, J. 1964. San Andrés y Providencia. Una geografía histórica de las islas colombianas del mar Caribe occidental. Publicaciones del Banco de la República. Bogotá.

Passmore, John. 1974. Man`s Responsability for Nature: Ecological Problems and the Western Traditions (New York. Charles Scribner and Sons).

Pelagius the Deacon and John the Subdeacon. 1957. "The Sayings of the Fathers," in Helen Waddell, The Desert Fathers (Ann Arbor, Mich.:University of Michigan Press).

Platón, Menon, 85c.

Power, Susan. 1988. "The original Desert Solitaire: Early Christian Monasticism and Wilderness", Environmental Ethics. University of Georgia, , vol 10, no.1.

Paz, Rey Felipe. 1976. La educación en una situación interétnica: estudio de la comunidad Ick*. (Tesis de grado). Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.

Pereira de Queiroz, Marra Isaura. 1978. Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Editorial Siglo XXI, México.

Pérez-Arbeláez.. E. (1935) 1990. Plantas útiles de Colombia. Ed. Victor Hugo. Medellín.

Piaget, J. 1970. Main trends in interdisciplinary Research. Londres. George Allen and Unwin. Ltd. Main Trends in the Social Sciences 5.

Pineda, C. Roberto, Uribe, T. Carlos, y Mendoza, Enrique. 1987. "Representación social del trabajo y cambio social", En Texto y Contexto. Universidad de los Andes, no.12, Septiembre-Diciembre, Bogotá.

Plazas, Clemencia. 1981. Asentamientos prehispánicos en el Bajo río san Jorge, FINARCO, Banco de la República, Bogotá.

Plaza, Santiago. 1979. "Economía campesina, presentación y selección de textos", en Economía Campesina, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO), pp. 1-7.

Prigogine, I. 1977. “Physics and Metaphisics”. Advances in biological and medical Physics, vol.16, pp. 241-265.

Prigogine, I. 1984. “The rediscovery of time”, Zygon, vol.19, núm 4 (diciembre 1984), pp.433-447).

Pulgar, Javier. 1951. La quinua o suba en Colombia. Fichero Científico Agropecuario. Ministerio de Agricultura. Bogotá.

Ramirez-Perilla J. 1994. Límites previsibles del desarrollo turístico sustentable en las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. En revista Ambiente y Desarrollo. Instituto de estudios Ambientales para el Desarrollo IDEADE Universidad Javeriana.

Ramírez, Antonio. (sin fecha), Cultivo regional de quinua en el altiplano. La Paz, Bolivia.

Rappaport, Roy. 1987 [1968]. Cerdos para los ancestros. Madrid. Siglo Veintiuno,.

Rappaport, Roy. 1999. Ritual and religion in the making of humanity. Cambridge Press, Cambridge.

Ravics, Robert, y Romney, Kimball. 1969. "The Mixtec". In Handbook of Middle Américan Indians. vol.6, p.p.367-399, University of Texas, Austin.

Rea, J. y León, J. 1966. Determinación práctica del contenido de saponina en quinua. San José. Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas. Informe Técnico. p. 83.

Reclus, Elisee. 1935. Viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta. Cartagena.

Redfield, Robert. 1953. The Primitive World and its Transformation, Cornell University Press.

Reichel, Elizabeth. 1989. “La danta y el delfín: manejo ambiental e intercambio entre dueños de maloca y chamanes. El caso Yukuna-Matapí (Amazonas)”. En: Revista de Antropología, Vol. V, no 1-2. Bogotá, Universidad de los Andes.

Reichel-Dolmatoff, G.1963. “Contribuciones a la etnografía de los indios del Choco”. En. Revista Colombiana de Antropología, 11: 169-188. Bogotá.

Reichel-Dolmatoff,G.1968. Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés. Universidad de los Andes, Bogotá

Reichel-Dolmatoff, G. 1976. “Cosmology as ecological analysis: a view from the forest” En: Man: 308-318.

Reichel-Dolmatoff, G. 1948. “El cultivo del maíz y la etnología en el norte de Colombia”. En: Agricultura tropical, año IV, no. 1, Bogotá.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1985. Los kogi. Procultura, Bogotá.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1977. "Training for the Priesthood among the kogi of Colombia", Enculturation in Latin América, ed, by J. Wilbert, UCLA, Latin Américan Center Publications, University of California, Los Angeles.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo.1975. "Templos kogi: introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado", revista Colombiana de Antropología, vol. XIX.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1978. "The Loom of Life: a Kogi principle of integration", Journal of Latin Américan Lore, University of California, Los Angeles.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo.1953. "Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta". revista Colombiana de Antropología, vol. I. Bogotá.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo.1972. "Las Bases agrícolas de los cacicazgos subandinos". Universidad de los Andes, Departamento de Antropología, Bogotá,. MIMEO.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo (sin fecha). "Some Kogi models of the Beyond". En: Journal of Latin Américan Lore: Los Angeles, CA (USA). UCLA Latin Américan Center, University of California.

Reichel, Elizabeth. 1987. "Astronomía Yukuna-Matapi", En Etnoastronomías Americanas. Ediciones de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Risser, J. 1981. A renewed thread of soil erosion. Smithsonian, 11,120-130.

Rivera, Rigoberto. 1988. Los campesinos chilenos, Santiago, GIA.

Rodriguez, Adriana. 1999. Impactos de los cultivos de coca en la Amazonia Occidental. Presentada en el Foro Cultivos ilícitos y medio ambiente, Sinchi, IICA.

Rojas, Manuel y Wittmer, Heidi. 1991, "La economía campesina, la generación de tecnologia y el mercadeo". en: Agro-Desarrollo No.3. Dic.

Rojas, Manuel. 1991. "Cambios en la estructura de producción agropecuaria de las economías campesinas de Boyacá". en: Agro-Desarrollo no 3. Dic.

Rothacker, Erich. 1957. Problemas de antropología cultural. Fondo de Cultura económica, México.

Ruysbroeck, Juan. 1989. Bodas del Alma y La Piedra Brillante, Sígueme, Salamanca.

Salomón Kalmanovitz. 1978. Desarrollo de la agricultura en Colombia. Ed. Carreta, 1978.

Santiago, José. 1987. La definición del sistema de producción agrícola o hacia una economía política de la agricultura, Maracay, Universidad Central de Venezuela, Trabajo de Ascenso.

Schejtman, Alexander. 1979. "Elementos para una teoría de la economía campesina: pequeña de los propietarios y campesinos de Hacienda", Lima, en Economía Campesina, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO), pp.193-213.

Sanchez, Mauricio. 1976. Kagame: la tierra de los Ika de la Sierra Nevada.(Tesis de Grado). Departamento de Antropología, Uniandes, Bogotá.

Santaló, Carlos; Buxó, María y Rodríguez,Salvador (coords). 1989. Religiosidad popular. Ed. Anthropos, Barcelona, p.174.

Schwarzschild, Steven. 1984. Environmental Ethics, "The Unnatural Jew", 6.

Shanin, Teodor. 1971. Peasants and Peasant societies. Penguin, Great Britain.

Shanin, Teodor (ed) 1971. Peasants and peasants societies. Penguin Books,

Sherzer, Joel. 1988. "El arte verbal de los cantos chamanísticos cunas", En Rituales y Fiestas de las Américas. Ediciones Uniandes, Bogotá.

Simon, Fray Pedro. 1953. Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales, Kelly, Bogotá.

Simon, Roberts. 1979. Order and Dispute. Penguin Books.

Sofranko, A.J. 1987. La Extensión agrícola: manual de consulta, Fao, Roma, p. 66.

Stein, Edith. 1994. Ciencia de la Cruz. Editorial Monte Carmelo, Burgos.

Suess, Paulo. 1993. La Iglesia y los indios. Reflexiones. Ecuador. Abya-Yala. p.165.

Szurek, J. 1977."Los campesinos en Lenin #191;Clase o estrato . >L'Home et la Societé, No. 45-46.

Tapia Mario, Et. al.1979. La quinua y la kañiwa. Cultivos Andinos. CIID-IICA. Bogotá.

Tawn, Kim, trad. I-Shu. ed, 1981, Teorema, Barcelona.

Tax, Sol. 1964. Antropología: una nueva visión. Cali, Norma.

Thorner, Daniel. 1979."La economía campesina. Concepto para la historia económica". Lima, en Economía Campesina, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO), pp. 139-53.

Tibon, Gutiérrez. 1961. Pinotepa Nacional: Mixtecos, negros y triques. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Todd, D.M. 1977. Herbalist, diviners and Shamans in Dinam. Paideuma 23.

Tolba, M.K. 1989. Our biological heritage under siege. BioScience, 39, 725-728.

Toledo, Victor. 1992. La Racionalidad Ecológica de la Producción Campesina M. AGROECOLOGIA Y DESARROLLO Revista de CLADES, Numero Especial 5/6 Diciembre.

Torres, Camilo. 1968. El Cura que murio en las guerrillas, Editorial Nova Terra, Barcelona.

Triana, Gloria. 1987. "Etnoastronomía Puinave". En: Etnoastronomías Americanas. Ediciones de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Tuan, Yi-Fu. 1970. American Scientist. 58.

Turner, V.W. 1961. Ndembu divination; its Symbolism and Tecniques. Ihodes livingstone Paper, no 31, Manchester.

Turner, Victor. 1988. El proceso ritual, Taurus, Madrid.

Tylor, E.B. 1865 (1958). Researches in to the Early History of Mankind. New York, Harper and Brothers.

Ulloa, Astrid. 2001. De una naturaleza prístina a un ambiente politizado. Revista Colombiana de Antropología. Volumen 37, enero-diciembre, Bogotá.

Urbano, Henrique. 1988. "Clases sacerdotales y sociedades andinas", En Rituales y Fiestas de las Américas. Ediciones Uniandes, Bogotá.

Uribe, Carlos Alberto. 1989. "De la Sierra Nevada de Santa Marta, sus ecosistemas, indígenas y Antropólogos." En: Revista de Antropología Vol IV, no 1,Universidad de Los Andes.

Valdés, Antonia. 1985.#191 Vigencia o disolución de las formas productivas campesinas en América Latina. Las formas productivas comuneras de Venezuela. Un ensayo de interpretación teórica, Barinas. Universidad Exzequiel Zamora.

Van der Hammen, Maria Clara. 1992. El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la amazonia colombiana.Tropenbos, Colombia.

Vasco, Luis Guillermo. 1985. Jaibanás, los verdaderos hombres. Fondo de la promoción de la cultura del Banco Popular, Bogotá.

Velasco, Martín. 1982. Introducción a la fenomenología de la religión. Madrid, Ediciones Cristiandad.

Vengoechea, Consuelo. 1990. Los Tunjos en la Tradición oral de los Campesinos Andinos. (Tesis de Grado) Universidad de los Andes, Departamento de Antropología.

Vessuri, Hebe. 1994. "La formación en antropología ambiental a nivel universitario", Ciencias sociales y formación ambiental. Enrique Leff (compilador), Gedisa editorial, Barcelona.

Vidart, Daniel. 1986. Filosofia Ambiental. Bogotá, Nueva América.

Vilar, Pierre. 1979. "La economía campesina", Lima, en Economía Campesina, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO), pp. 157-189.

Wilhelm, Richard. 1983. trad. I-Ching. Ed Hermes, Bogotá.

Winkelman, Michael. 1982. "Magic; a theoretical reassessment". Current Anthropology. New York, 23(1): 37-66, Feb.

Weber, Max. 1974. Historia Económica general. Mexico, Fondo de Cultura Económica.

Wheeler, John .1986. The Anthropic Cosmological Principle by John D. Barrow and Frank Tipler. Oxford, U. K.: Clarendon Press.

White Lynn. Science. 1967. "The Historial Root of our Ecological Crisis". 155 . 1203-07.

World Wild Fund. 2000. Indigenous and traditional peoples of the world and Ecoregion Conservation. Terralingua, Switzerland.

Wolf, Eric. 1971.Los campesinos, Barcelona, Editorial Nueva Labor.

Wolf, Eric. 1982. Europe and the people without history. University of California, Berkeley.

Wolf, Eric, 1956. American Anthropologist. vol 58, no.6, pp 1065-78.

Wright, Pablo Gerardo. 1988. "El tema del árbol cósmico en la cosmología y chamanismo de los Toba de la Provincia de Formosa (Argentina)", En Rituales y Fiestas de las Américas. Ediciones Uniandes, Bogotá.

Yates, Francés.1983. Giordano Bruno y la tradición hermética, Ariel Filosofía, Barcelona.

Yesid, Campos José. 1976. Instituciones nacionales y relaciones intra-étnicas en la comunidad arhuaca de la Sierra Nevada de Santa Marta. (Tesis de Grado). Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.

Zamora de, Alonso. 1945. Historia de la provincia de San Antonio de Nuevo Reino de Granada. ABC, Bogotá.

http://www.humnet.ucla.edu./humnet/anthropetics/GAINTRO.HTM

http://www.cls.ufl.edu/users/abeltd/dynampap.htm